

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE, 1961 — NUM. 280

Justicia y Retribución divinas en el Antiguo Testamento

Las nociones de Justicia y Retribución divinas en el A. T. son dos ideas de máxima importancia para comprender mejor la Providencia divina sobre el mundo y sobre el hombre.

I.—JUSTICIA DE DIOS

En sentido etimológico *justicia* —en hebreo *sedeq*, *sedaqah*— designa aquello que es conforme a una regla. Dios o el hombre son *justos*, cuando cumplen la justicia, o sea, cuando obran siguiendo las normas y los deberes concretos a que están obligados. Dios es justo en el A. T., porque obra según las normas que dimanar de su misma naturaleza, y de la Alianza que ha contratado con Israel. El hombre es justo cuando cumple la voluntad de Dios; cuando observa lo que es justo en relación consigo mismo y con los demás, es decir, cuando cumple los preceptos del Señor.

1. EL A. T. ENSEÑA DESDE EL PRINCIPIO QUE DIOS ES JUSTO EN SENTIDO MORAL.

La idea de que Dios es justo en sentido moral, es decir, en cuanto premia el bien y castiga el mal, perteneció ya a la época más antigua de la humanidad. Por eso, constituye un error la afirmación de Wellhausen y de su escuela, según la cual el Dios de Israel se habría convertido en un Dios justo, en sen-

tido moral, sólo en la época de los Profetas, y por obra de su predicación.

Las tradiciones antiguas que se nos han conservado en el Génesis, y en otros documentos anteriores a la época profética, hablan claramente de la justicia de Dios que castiga las faltas cometidas por los hombres. Adán y Eva fueron arrojados del Paraíso terrestre, por haber quebrantado el precepto de Dios (Gén. 3, 23 s.). El diluvio fue enviado por Dios para castigar a la humanidad culpable, y, en cambio, salvó a Noé porque era «justo» (Gén. 6, 8 ss.; 7, 1). Lo mismo hizo con Sodoma y Gomorra, destruyéndolas a causa de sus grandes crímenes, al mismo tiempo que salvaba a Lot y a su familia (Gén. XIX). Abrahán que conocía bien la justicia de Yahvé, sabe que Dios no puede hacer perecer al justo con el malvado; y, por eso, intercede en favor de la ciudad... (Gén. 18, 25 ss.). Rubén declara ante sus hermanos que Dios exige de ellos justicia a causa de la muerte de José (Gén. 42, 22). David es reprendido por el profeta Natán, con motivo del adulterio y el homicidio cometidos, anunciándole de parte de Dios el castigo (2 Sam. XII, 1 ss.). Ajab que, para apoderarse del campo de Nabot, había dado muerte al dueño, es severamente reprendido por el profeta Elías, el cual le anuncia que Dios le hará expiar su crimen con la muerte (1 Rey. 21, 1-19).

Estos y otros muchos ejemplos que pudiéramos aducir, nos demuestran cómo ya desde la más remota antigüedad el Dios de Israel se manifiesta como un *Dios justo*, en el sentido moral de la palabra. Toda la historia de Israel es una continua manifestación de la justicia de Dios. Yahvé eligió a Israel entre todos los pueblos (Ex. 19, 5; Am. 3, 2) e hizo una Alianza con él (Ex. 24, 8; Gén. XV, 18; 17, 1). En virtud de esta Alianza Yahvé se comprometió a mantener el derecho de Israel sobre los demás pueblos, y a protegerlo de una manera especialísima. Pero a condición de que el pueblo observase las estipulaciones de orden moral y religioso que Yahvé le había impuesto (Ex. 19, 5; 24, 3; Dt. XI, 13 ss.; XXVIII). Por eso, la acción salvífica de Yahvé en favor de su pueblo elegido es considerada como una *justicia* (*sedaqah*) electiva (Os. 2, 21; Sal. 36, 11; Is. 46, 12 s.). Las victorias obtenidas por el pueblo, mediante un auxilio especial de Dios, son llamadas actos de justicia de Yahvé (*sedaqoth* = *jus-*

ticias: Juec. 5, 11; 1 Sam. 12, 7; Miq. 6, 5); lo cual parece incluir una idea de poder y de lealtad en el cuadro de la Alianza.

La Alianza con Israel fue un acto de pura benevolencia por parte de Yahvé (Am. 9, 7; Os. XI, 1; Jer. 31, 3; Ez. 16, 3-14; Dt. 7, 7 ss.); un acto que manifiesta la soberanía de Dios sobre toda la humanidad. Esta decisión de Yahvé no va en contra de los derechos de otros pueblos; ni tampoco es contraria a la justicia de Dios, el cual «hace gracia a quien quiere hacerla, y tiene misericordia de quien quiere tenerla» (Ex. 33, 19). Tampoco podemos decir que Dios obre con parcialidad protegiendo a los Patriarcas, cuando éstos empleaban el fraude o la mentira (Gén. 12, 10 ss.; XX; XXVII); o bien endureciendo el corazón del Faraón (Ex. 4, 21; 7, 3) o el de su pueblo (Is. 6, 10) para después castigarlo. Ni siquiera es lícito afirmar que Yahvé sea injusto al decretar el *Herem* contra los Cananeos (Dt. 7, 1-11) y contra otras ciudades o pueblos¹. Yahvé no comete injusticia —a los ojos de los autores sagrados— cuando castiga al pueblo a causa de la falta de su rey David (2 Sam. 24), o cuando engaña a Ajab mediante falsas predicciones para precipitarlo en la ruina (1 Rey. 22, 20 ss.).

En estos y en otros muchos lugares de la Sagrada Escritura se desaprueba el fraude de los patriarcas, al menos implícitamente (Gén. 12, 16; XX, 19, etc.); o bien Dios les hace expiar sus faltas con tribulaciones, castigos, destierros (Gén. 27, 43-46; XXVIII; 2 Sam. 15, 14). Las acciones moralmente reprobables, permanecen siendo reprobables aún desde el punto de vista del A. T. Los autores sagrados dan a entender que no aprueban las acciones pecaminosas, pues afirman explícitamente que Dios castiga el pecado.

Para comprender mejor la manera de hablar de los autores sagrados, hay que tener presente que éstos casi prescinden totalmente de las causas segundas, y todo lo atribuyen a Dios, causa

1. *Herem*, de la raíz *hrm* = prohibir, era la costumbre guerrera antigua, según la cual toda ciudad o pueblo dedicados al *herem* debían ser totalmente destruidos sin perdonar a nadie ni nada. Fue esta costumbre común entre los Semitas y otros pueblos, como los Celtas (Jul. Caesar, *De bello Gall.*, VI, 17). Cf. A. FERNANDEZ, *El Herem bíblico*, en «Biblica», 5 (1924), 3-25. Véase Jos. 6, 2, 20; VII; VIII; 1 Sam. XV; Dt. 33 ss.

primera (Am. 1, 4; IV, 7-10; Ex. IV, 11; 21, 13). Por esto mismo llegan incluso a decir que Dios *excita* al mal, que después él mismo castigará ². El que los hagiógrafos atribuyan a órdenes expresas de Dios la incitación al mal es algo que entra dentro de la idiosincrasia de los semitas. Los pueblos semitas antiguos atribuían todo a sus dioses: las victorias eran dones de los dioses; las derrotas eran permitidas por los dioses para castigar los pecados e infidelidades de sus respectivos pueblos. Las pestes, hambres, terremotos, eran señal de que la divinidad estaba irridada y había que aplacarla mediante ofrendas y sacrificios.

Entre los Hebreos, lo mismo que entre los Asirios, todo lo que hacían los jefes del pueblo, o el mismo pueblo, era considerado como hecho por el mismo Dios. Los reyes y los jefes eran los lugartenientes de la divinidad y los ejecutores de sus órdenes.

Yahvé, el Dios de Israel, único, inmutable, eterno, es eminentemente perfecto y justo en todos los órdenes; especialmente en el orden moral en donde su absoluta transcendencia significa santidad suprema, repugnancia total a todo lo malo y complacencia soberana en todo lo bueno. Dios gobierna con justicia a Israel y a toda la humanidad; y la injusticia no puede tener cabida en él.

A partir de Amós, los profetas anunciarán constantemente a los pueblos de la tierra la justicia divina (Miq. 4, 11 ss.; 5, 6 ss.; Is. 24, 27; XXXIV; Jer. 49, 28-39; Ez. 38, 39). Dios es siempre constante en sus exigencias no sólo respecto de Israel, sino también de todos los demás pueblos, porque la ley natural conserva su valor incluso para ellos (Am. 1, 3, 13; 2, 1 s.; Miq. 7, 13; Is. 59, 18; Jer. 25, 31; Eclo. 35, 23 s.). Yahvé es siempre justo en la aplicación de sus retribuciones ³. El juicio contra las na-

2. Cf. 2 Sam. XVI, 20; XXIV, 1; 1 Sam. XXVI, 19. En 1 Cron. XXI, se corrige el texto de 2 Sam. 24, 1 en conformidad con ideas teológicas posteriores más desarrolladas. En 1 Cron. ya no es Yavé el que excita a David a hacer el censo, sino Satán. El término Satán tiene aquí ya el valor de nombre propio, sin artículo, lo que prueba la fecha tardía de la corrección. Es desde luego posterior a Job (1, 6 ss.; 2, 1) y Zac. (3, 1).

3. Para L. Diestel (*Die Idee der Gerechtigkeit*, 1860), Dios en el A. T. es justo, no en el sentido de que dé muestras siempre de una justicia esencialmente desinteresada, tal como nosotros la concebimos, sino sobre todo porque obra, en sus relaciones con el mundo, siguiendo una norma interior

ciones, e incluso contra el mismo Israel, es una exigencia y un efecto de la justicia y de la santidad de Dios, que exige la restauración del honor debido a Yahvé.

Los profetas no cesarán de proclamar que Yahvé es incorruptible, y que distribuye favores y castigos según las normas de la justicia más auténtica. Porque Dios es el juez que escruta al hombre hasta lo más profundo de su ser (Jer. XI, 20; Sal. 7, 10). En la administración de la justicia se muestra del todo imparcial, pues no tiene acepción de persona, ni se preocupa de la posición que ocupa el hombre, sino tan sólo de su conducta moral (Dt. X, 17-19). «Tú eres el Dios grande en el consejo —dice Jeremías—, poderoso en la obra, cuyos ojos están abiertos para ver todos los caminos de los hombres y dar a cada uno según su camino y según el fruto de sus obras» (Jer. 32, 19).

La justicia de Dios, manifestándose en la realización de sus promesas, se llama *fidelidad*. El término hebreo *sedaqah* parece tener frecuentemente el sentido de favor, de fidelidad; y en muchos textos parece que se ha de abandonar el sentido de *justo*, *justicia*, para conservar el de *fidelidad*. En cuyo caso *sedaqah* implicaría toda clase de bienes positivos, de prosperidad, de justicia y concordia en la sociedad, la cual sería derramada sobre el mundo por el Mesías (Is. XI, 2 ss.). Sin embargo, en otros textos —como reconocen A. Descamps y Gazelles⁴— se habla indudablemente de la justicia como un *castigo divino*. Respecto de seis textos: Am. 5, 24; Is. 5, 16; X, 22; 28, 17; 1, 27; Sal. 50, 6; Jer. 50, 5, dice A. Descamps: «La intervención divina anun-

constante, para la consecución de un fin concreto: la salud del pueblo elegido, o, al menos, de los israelitas piadosos. Esta justicia cuando es punitiva no siempre persigue al malvado como tal, sino en cuanto se opone al fin salvífico de Dios. Cf. S. D. B., IV, col. 1,417 ss.

4. A. DESCAMPS, en su trabajo *Justice de Dieu dans la Bible grecque*, «Studia Hellenistica», 5, pp. 69-91, Lovaina, 1948, y en *Justice et Justification*, «Suppl. Dict. Bibl.», IV, col. 1417 ss., estima que las nociones bíblicas de justicia han sido un tanto cambiadas bajo la influencia del pensamiento griego. En muchos lugares *sedaqah* no podría interpretarse en el sentido de justicia estricta, de justicia retributiva. De modo parecido piensa —*ut videtur*— M. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A. T.* R. B. 58, 1951, 172, 185 ss. El P. LYONNET, en *Verbum Domini*, 1947, 23 ss., piensa que la justicia de Dios en la Epist. ad Rom., nunca es considerada como una justicia vindicativa o punitiva.

ciada es un castigo. Por lo tanto, la justicia punitiva ha de ser admitida en los profetas anteriores al destierro; acerca de este punto F. Nötscher tiene razón, contra varios autores. Estos últimos cometen el error, en más de un caso, de rechazar la autenticidad de estos textos para mejor establecer su tesis. Por otra parte... la profecía preexílica de amenaza conviene mejor que otro cualquier contexto con la mención de la justicia punitiva de Dios»⁵.

2. LA JUSTICIA DE DIOS EN LOS PROFETAS COMPORTA LA REFORMA MORAL.

Los profetas no sólo hablan de la justicia de Yahvé en cuanto se manifiesta en la restauración del derecho de Israel ante las naciones que le oprimen, sino que para ellos la justicia de Dios comporta sobre todo una reforma moral. Y esta reforma será la que conducirá a la restauración de la justicia dentro del mismo Israel. Este es un rasgo propio y característico de los profetas⁶. Dios purificará a Israel, mediante duras pruebas, de las injusticias cometidas; y hará desaparecer de su pueblo a los malvados (Is. 1, 21 ss.; 4, 4; Dt. 17, 7; 19, 19).

El ejercicio de la justicia en Dios suele ir siempre acompañado de bondad, de misericordia, de amor, de condescendencia para con los hombres. Por eso, los autores del A. T. hablan frecuentemente de una *justicia*, que más bien nos hace recordar el concepto de *gracia* de Dios. Ponen en paralelo la justicia de Dios con su salvación (Is. 45, 8; 51, 5 ss.; Sals. 51, 16; 98, 2), con su bendición (Sal. 24, 5) o con su bondad (*hesed*) (Sals. 36, 6 ss.; 103, 17; 145, 17). En el A. T. la justicia divina no se opone a su bondad, ni a su misericordia, o a su gracia, sino que incluye estos atributos⁷. Los profetas y sabios de Israel no olvidan que Dios creador hizo al hombre a su imagen (Gén. 1, 27; 2, 7-22),

5. A. DESCAMPS, *Justice et Justification*, Suppl. Dict. Bibl. IV, col. 1450 s. Cf. F. NÖTSCHER, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorerilischen Proph.*, p. 20.

6. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A. T.*, vol. I, p. 76. Cf. también C. TRESMONTANT, *La doctrine moral des prophetes d'Israël*, Paris, 1958.

7. San Pablo, en Rom. 3, 22-26, expone esta misma doctrina. Cf. H. CAZELLES, *Justice de Dieu dans l'A. T.*, R. B. 58, 1951, pp. 169-188.

lo asoció al gobierno del mundo y mantiene con él relaciones de intimidad (Gén. 1, 26; 2, 19 s.; Sal. 8, 5 ss.). La Alianza del Sinaí, que unió a Yahvé con Israel, tenía por finalidad restaurar los lazos de confianza y de afectuosa intimidad del hombre con Dios, rotos por el pecado de nuestros primeros padres ⁸.

3. JUSTICIA COLECTIVA E INDIVIDUAL.

La justicia divina —según la concepción antigua— se ejercía principalmente en favor de todo el pueblo elegido (Núm. 16, 30; Jos. 7, 24), y alcanzaba incluso a la descendencia de los culpables (Ex. 34, 7; 2 Sam. 21, 6; 1 Rey. 14, 10). «Yo Yahvé, soy un Dios celoso que castigo en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación» (Ex. 20, 5). Los profetas anteriores al destierro suelen considerar siempre el castigo como colectivo (Am. 7, 17; 9, 1-4; Os. 1, 4; Is. 14, 21; Miq. 6, 1-5).

Tal es la concepción antigua de la justicia divina que aún conserva reminiscencias del derecho del Israel nómada. Entre los nómadas del desierto existe una estrecha solidaridad que une a todos los miembros de la tribu del clan, de la familia (cf. Juec. 9, 2 s.; 2 Sam. 5, 1). Todos forman un conjunto orgánico. Por eso, una falta cometida por un miembro compromete a todo el grupo, y lo puede llevar a la destrucción. Así vemos cómo la rebelión de Coré, Datán y Abirón contra Moisés no sólo trajo el castigo sobre los rebeldes sino también sobre sus familias (Núm. 16, 32). Acán, por haber violado una ley de la guerra santa, provoca la derrota de todo el ejército israelita (Jos. 7, 1, 5), y después es castigado él con toda su familia (Jos. 7, 24-26).

Pero esta manera de concebir la justicia divina cambiaría a partir de Jeremías y sobre todo de Ezequiel. Jeremías es el primero que ataca la teoría antigua, afirmando que en la época de la restauración futura «cada uno morirá por su propia iniquidad; quien come el agraz, ése sufrirá la dentera» (Jer. 31, 30). Mas fue Ezequiel principalmente quien rompió definitivamente

⁸ VAN IMSCHOT, *ob. cit.*, I, p. 76; HEINISCH, *Teologia del V. T.*, p. 96. A. CHARUE, *Job et le probleme des retributions...*, Collat. Namurc. 33, 1939, pp. 252 s.

con la opinión imperante. En adelante cada uno será castigado por sus propios pecados, y recompensado por su justicia personal (Ez. 18, 3 ss.). El Deuteronomio, 24, 16, establece este principio como regla de derecho criminal ⁹.

A pesar de este avance, los profetas siguen poniendo en este pobre mundo la retribución. Dios recompensa la virtud con bendiciones terrenas: riquezas, larga vida, numerosa posteridad (Sal. 128; 127; 112). La vida futura todavía permanece oscura y llena de incertidumbre ¹⁰.

II.—LA RETRIBUCION DIVINA EN EL A. T.

La *retribución* es un corolario inmediato del dogma de la justicia divina; y constituye una de las cuestiones fundamentales del A. T. en la que se percibe claramente el progreso de la revelación.

La doctrina de la retribución es una de las exigencias del espíritu humano, a la que Dios tiene que dar satisfacción, so pena de parecer injusto. Nada hay más claro entre los Hebreos que la idea de la retribución. El concepto que tenían de la justicia divina era demasiado perfecto para que no tuvieran la idea de recompensa y de castigo. Entre los actos humanos, y su recompensa o castigo, existe una conexión querida por Dios. De ahí que los Hebreos, por el hecho mismo de creer en Dios, creían también en un Dios remunerador ¹¹.

9. J. HARVEY, *Collectivisme et individualisme*, Ez. 18, 1-32 et Jer. 31, 28, en Sc. Eccl. 10, 1958, pp. 167-202.

10. A. GELIN, *Las ideas fundamentales del A. T.*, Bilbao, 1958, pp. 93-106. VAN IMSCHOOT, *Théol.*, I, p. 77 s.

11. P. DHORME, *Le Livre de Job*, Paris, 1926; p. CI. Cf. J. TOURARD, *Le développement de la doctrine de l'immortalité dans l'A. T.*, R. B. 7, 1898, p. 215. J. CHAINE, *Revelation progressive de la notion de Rétribution dans l'A. T.* («Rencontres», n. 4), pp. 73-89. A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, Paris, 1946.

1. LA IDEA DE REMUNERACION DIVINA SE ENCUENTRA YA EN LOS MAS ANTIGUOS DOCUMENTOS YAHVISTAS.

El A. T. no relega la retribución a la otra vida —como hace el N. T. —sino que se aleja menos de los hechos: toda la literatura histórica, profética, moral, hebrea se siente como penetrada de un deseo de justicia inmediata, que reclama la felicidad para los buenos y la desdicha para los malvados. Los autores sagrados parecen no tener paciencia para esperar a la otra vida ¹².

La idea de que la muerte es el castigo del pecado (cfr. Rom. 12,21) la encontramos ya expresada en el Génesis (2,17): el dolor y la muerte son el castigo de la falta de nuestros primeros padres. La doctrina, según la cual Dios castiga el pecado y la desobediencia a sus leyes; y al mismo tiempo recompensa la obediencia a sus mandamientos, aparece ya en las antiguas tradiciones recogidas por la tradición yahvista (Gén. 3, 16-24; 4, 8-16; 6, 5-7; XI; XVIII, 15-XIX; 1 Sam. 25, 20; 2 Sam. 12, 13 ss.).

Toda la historia de Israel, tal como se manifiesta principalmente en los libros históricos, es interpretada por los autores sagrados a la luz de esta doctrina de la retribución del bien y del mal. El criterio para juzgar la conducta de Israel no es de orden puramente moral, sino también de orden religioso y cultural, que parece inspirarse en los preceptos del Deuteronomio. La historia de Israel, después de su instalación en Canaan, es reducida a un «*pragmatismo* de cuatro términos: pecado, castigo, penitencia, liberación» ¹³. Las desgracias nacionales de Israel son consideradas como el castigo de las infidelidades del pueblo respecto de Yahvé (Juec. 3, 12; 4, 1 ss.; Is. 1, 4; X, 6 ss.). Los reyes son juzgados en relación con su fidelidad al Dios de Israel y a las leyes que regulan su culto en Jerusalén (1 Rey. 14, 22 ss.; 16, 12 ss.; 22, 43 ss.; 2 Rey. 14, 3 ss.; 2 Cron. 17, 3 ss.; 20, 30 ss.; 21, 6 ss....).

Sin embargo, los profetas, por su parte enseñan que la Alianza y el esplendor del culto no bastan ni son garantía absoluta

12. P. DHORME, *Le Livre de Job*, p. CI s.

13. Cf. Juec. 2, 11-19; 3, 7 ss. P. LAGRANGE, *Le Livre des Juges*, p. XXV; P. DHORME, *Les livres de Samuel*, p. 69.

para conseguir la felicidad y la prosperidad (Am. 5, 14; Is. 1, 11 s.; 3, 8 ss.; Miq. 3, 11; Jer. 14, 13 ss.; 23, 17 ss.). Es necesario no cometer injusticias contra el pobre y el débil (1 Rey. 21, 18 ss.; Am. 2, 6; 5, 7; Os. 4, 2; 7, 1 ss.; Is. 1, 16; Miq. 3; 1 ss.) pues de lo contrario estos crímenes serán inexorablemente castigados ¹⁴. La elección divina de Israel no será suficiente para salvarlo del castigo divino sino que será un motivo de más para castigarlo más severamente, porque habiendo conocido a Yahvé no ha querido obedecerle (Am. 3, 2; 5, 15; Os. 4, 1; 5, 4; Ez. 5, 6-10). Lo que Yahvé quiere y exige de los israelitas es que cumplan la Ley, que amen la lealtad (*hesed*) y caminen con humildad delante de Dios ¹⁵.

2. HASTA EL DESTIERRO LA RETRIBUCION ES CASI SIEMPRE COLECTIVA.

Los profetas del siglo VIII a. C., se preocuparon casi exclusivamente de las sanciones que habian de alcanzar a la nación como un todo.

El Deuteronomio, cuya composición colocan los críticos en tiempo de Ezequías o Josías, ha sistematizado la doctrina de los profetas en lo relativo a la retribución. Pero insiste más que los profetas en la recompensa de la obediencia a las leyes y preceptos de Yahvé (Dt. 4, 1, 40; 6, 18; 11, 8 s.). Por el contrario, la desobediencia a los preceptos divinos traerá como consecuencia el castigo de Yahvé, que destruirá al pueblo y lo dispersará entre las naciones (Dt. 4, 25-27).

La retribución antes de Ezequiel suele ser *colectiva*, o sea, mira a Israel como nación. Sin embargo, ya en época antigua encontramos ejemplos de retribución individual. Noé fue salvado, con su familia, del diluvio (Gén. VI-VII). Lot y los suyos fueron librados de la ruina (Gén. 19, 15-26). María, hermana de Moisés, fue severamente castigada por sus palabras rebeldes contra el jefe del pueblo (Núm. 12, 1-15). Josué y Caleb no fueron incluidos en la sentencia de destrucción con que Dios

14. Am. 2, 13; 5, 16; 6, 7; 9, 1. Cf. D. LATTES, *Amos, prophète de la justice*, en Madregoth, 1, 1940, 23-31.

15. VAN IMSCHOOT, *Théol.*, vol. II, p. 304 s.

castigó a la generación salida de Egipto (Núm. 14, 6 ss.). Estos y otros casos parecen indicar que, al mismo tiempo que la retribución colectiva, se conocía la retribución y responsabilidad individuales ¹⁶.

3. EZEQUIEL ES EL PRIMERO QUE ENSEÑA LA RETRIBUCION INDIVIDUAL.

El profeta Ezequiel sería el primero que, de un modo especial, daría realce a la *responsabilidad individual* ¹⁷. En adelante cada uno sería premiado o castigado en conformidad con su responsabilidad personal. La ocasión que motivó la enseñanza de Ezequiel, fue un proverbio que circulaba por Jerusalén ya desde los tiempos de Jeremías:

«Los padres comieron los agraces
y los dientes de los hijos sufren la dentera»

(Ez. 18, 1-3).

Este mismo refrán es atestiguado también por Jeremías (31, 29). Tal vez haya nacido con motivo de las grandes calamidades que azotaron al reino de Judá a partir de la muerte de Josías hasta su destrucción (2 Rey. 23, 29 ss.; 24, 1 ss.; 25, 1 ss.; Dan. 1, 1).

El profeta Ezequiel consagra el capítulo XVIII de sus profecías al desarrollo de la *tesis individualista* de la sanción, que marca un momento decisivo en la evolución del problema de la retribución. Pero, al mismo tiempo, el profeta reconoce que esta tesis tiene sus excepciones (Ez. 14, 22 s.): algunos escapan a la manifiesta justicia divina en beneficio de sus conciudadanos. Por otra parte, también se le dice al profeta que, en la destrucción de Jerusalén, personas justas sufrieron con los malvados (Ez. 21, 6-8) ¹⁸.

Jeremías también rechaza el proverbio que usaban sus con-

16. E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in O. T.*, Oxf. 1955, p. 88 s.

17. J. HARVEY, *Collectivisme et individualisme...*, Sc. Eccl. 1958, 167 ss.

18. E. F. SUTCLIFFE, *Providence and Suffering in O. T. and N. T.*, Oxford, 1955, p. 94.

temporáneos: «Los padres comieron los agraces y los dientes de los hijos sufren la dentera» (Jer. 31, 29). Pero al mismo tiempo continúa admitiendo la retribución colectiva (Jer. 2, 5-9; XI, 22; 16, 10 ss.). En algunos pasajes pone en estrecha relación la retribución colectiva y la individual, mostrando de este modo que en su mente no existía conflicto alguno (Jer. 32, 18 s.).

Aún después de Ezequiel la teoría de la retribución colectiva siguió imperando en muchos ambientes israelitas (cf. Is. 65, 6-7). Se continuaba pensando que los hijos eran castigados por los pecados de los padres. Por eso, el sexto de los hermanos Macabeos dice, dirigiéndose al tirano: «Por nuestras culpas padecemos esto; por haber pecado contra nuestro Dios han sucedido entre nosotros cosas tan tremendas» (2 Macab. 7, 18). E incluso en el Nuevo Testamento vemos a los discípulos preguntar al Señor: «Rabbi, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego? Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jo. 9, 2 s.).

Esto nos manifiesta cuán arraigada estaba en la mente del pueblo judío la idea de la solidaridad de todos los miembros de la familia y de la nación entre sí. Sin embargo, no debemos pensar que el *individualismo* sea algo totalmente nuevo, descubierto por Ezequiel. Ya antes se conocía la retribución individual, como hemos visto. Por eso, dice muy bien H. H. Rowley: «Se ha supuesto con frecuencia que Jeremías y Ezequiel descubrieron al individuo. Es una gran exageración. No es cierta la afirmación de que hasta entonces el hombre haya sido considerado únicamente como miembro de la comunidad. Ni siquiera es cierto que estos dos profetas lo consideren sólo como individuo. Sería más exacto decir que con ellos comenzó a darse mayor importancia al individuo, mejor que hablar de un descubrimiento del individuo» ¹⁹.

4. CARACTER TERRENO DE LA RETRIBUCION.

Existe, por consiguiente, una *retribución colectiva*, que posteriormente, a partir sobre todo de Ezequiel, sería considerada

19. H. H. ROWLEY, *The Re-Discovery of the Old Testament*, 1946. Citado por E. F. SUTCLIFFE, *Ob. cit.*, pp. 95-96.

ya más bien como *individual*. Pero es de máxima importancia, para nuestro propósito, el observar que la retribución —colectiva o individual— es colocada siempre *en este mundo, en la vida presente*. En el A. T. nunca se habla —excepto en los libros más recientes, como son los de Daniel, 2 Macabeos y Sabiduría— de sanciones ultraterrenas. Además, lo que más extraña es el carácter terrestre de estas retribuciones, y la ausencia de toda alusión a una remuneración de ultratumba (Dt. 12, 25 ss.; 15, 4 ss.; 16, 1-20). La sanción divina consiste únicamente en bienes y en males temporales, trátase de las naciones impuestas a la nación o bien a los individuos ²⁰.

La Ley sólo prometía a los justos bienes temporales, y a los malvados sólo podía amenazar con castigos de este mundo (Lev. 26, 3-45; Dt. 4, 40; XXVIII). Al justo, al que teme a Dios, se promete la prosperidad, una larga vida y una numerosa descendencia (Gén. 15, 15: 25, 8; Juec. 8, 32; Dt. 30, 20; Sal. 21, 5; Job 5, 26). A este propósito dice san Juan Crisóstomo: «Antiguamente, tener hijos era una cosa deseable, para que cada uno dejase un recuerdo y restos de su propia vida. Porque como no existían todavía las esperanzas de la resurrección, sino que la muerte reinaba, y los que morían creían perecer después de la vida presente, Dios les dio este consuelo de tener hijos, para que quedasen imágenes vivientes de los difuntos y para que nuestra raza se conservase, y para que los que debían morir y sus parientes tuviesen un gran consuelo en los retoños de aquéllos» ²¹.

Los salmistas cantan y celebran estas bendiciones de Yahvé:

«Bienaventurado tú si temes a Yahvé
y andas por sus caminos.
Tu mujer será como fructífera parra
en el interior de tu casa.
Tus hijos, como renuevos de olivo
en derredor de tu mesa».

(Sal. 128, 1, 3; cf. Sal. 112, 1 ss.).

20. Cf. M. J. GRUENTHNER, *The Old Testament and Retribution in this Life*, en *Catholic Biblical Quarterly*, 4, 1942, 101-110.

21. S. J. CRISOSTOMO, *Hom. in «Propter fornicationes»*, N. 3: PG 51, 213.

Al malvado y al impío, por el contrario, se les amenaza con castigos y la muerte. Sus días serán cortos y desgraciados (Sal. 52, 7; Job 15, 20; Eclés. 7, 17; Eclo. 40, 14 s.).

La mayor parte de los Libros sagrados, y en particular los Sapienciales, mantienen las mismas sanciones terrenas (Prov. 2, 21 s.; 3, 2; XI, 5-8; Sals. 1, 2 s.; 31, 20 s.; 33, 18 s.; 34, 10 ss.; 55, 19 ss.; 92, 125). Incluso Libros bastante recientes, y notables por su piedad, consideran la retribución como puramente terrena, exponiendo la doctrina tradicional con una calma y una serenidad perfectas (Eclo. 1, 12; XI, 14 ss.; 41, 5-13; Tob. 4, 5 ss.; XIV).

5. PRIMERAS DUDAS ACERCA DE ESTA RETRIBUCION.

A los ojos de otros autores sagrados, la creencia corriente sobre la retribución terrena no se adaptaba a los hechos. Estos desmentían con frecuencia la teoría común, según la cual el justo es recompensado en este mundo con la felicidad y el impío es castigado con la adversidad. La insuficiencia de esta teoría era flagrante; y provocaba, al mismo tiempo, las burlas fáciles de los malvados y las objeciones de los fieles (Mal. 3, 13).

Entre los Profetas parece ser Habacuc el primero que pide a Dios le explique el sentido de la aflicción de los justos (Hab. 1, 1-4). No comprendía por qué Yahvé concedía la victoria a los babilonios, cuando eran mucho peores que los impíos que había en Judá. También el profeta Jeremías preguntaba al Señor con angustia:

«¿Por qué es próspero el camino de los impíos,
y son afortunados los perdidos y los malvados?»

(XII, 1 s.).

en cambio el justo es abrumado con toda clase de calamidades. (Jer. 15, 15-18). Este doloroso problema ha preocupado profundamente a muchos justos del A. T. Varios salmistas han expresado elocuentemente lo doloroso, e incluso lo escandaloso, que resultaba para las almas justas el espectáculo de la feli-

ciudad sin tregua de los malvados (Sals. 37; 38; 39; 49; 73; 92) ²².

Pero fue sobre todo el *libro de Job* el que de un modo particularmente patético ha planteado el problema. Job no sabe cómo explicarse lo que le está sucediendo, pues siempre ha pensado que la desgracia alcanzaba únicamente al impio. El se siente inocente (Job 9, 17; 13, 15 s.; 27, 2-10). Por eso, piensa que lo que a él le sucede es la demostración más palpable de la falsedad de la teoría corriente (Job 6, 9 ss.). A pesar de la angustia que le oprime, confía en la justicia de Dios que le ha de retribuir conforme a la rectitud de su vida. Pero Job no puede dar otra solución, al problema discutido, que la resignación respetuosa y la adoración humilde delante de Dios, que no tiene por qué revelar a los hombres los secretos de su Providencia divina ²³.

El *Eclesiastés* vuelve a tratar el problema ya discutido por Job; pero difieren en diversos puntos de vista. El Qohelet no trata sólo, como Job, de la retribución, sino que estudia un problema más vasto: el problema del valor de la vida. Para él «la vida presente, aún siendo buena, no le basta, y ni siquiera la vida más bella del mundo le dejaría satisfecho; tiene necesidad de bienes imperecederos, tiene sueños de eternidad (2, 16 s.; 5, 14; 6, 6; 9, 5, 10). El Qohelet ha contribuido a agrandar el alma judía; ha abierto en ella un abismo que sólo las esperanzas eternas podrán colmar ²⁴. El hecho de que los justos sufran y los impíos prosperen le parece un desorden grave en sí, pues es una violación de la justicia (VIII, 10. 14), y un tal espectáculo alienta, al mismo tiempo, a los hombres a hacer el mal (IX, 3). Esta es la razón de que el Qohelet rechace también la opinión corriente sobre la retribución. La considera como inadecuada y contraria a los hechos (7, 15; 9, 2).

A pesar de estos ataques contra la teoría antigua de la re-

22. B. HALL, *The Problem of Retribution in the Psalms*, en *Scripture*, 7, 1955, 84-92. P. SAMAIN, *La Rétribution dans le Ps. 37*, en *Rev. Dioc. Tournai*, 2, 1947, 141-144.

23. Job 40, 3 ss.; 42, 1 ss. Cf. A. GELIN, *Las ideas fundam. del A. T.*, pp. 98-100.

24. E. PODECHARD, *L'Ecclesiaste*, Paris, 1912, p. 196. Cf. también VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A. T.*, vol. II, pp. 309 ss.; A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël*, p. 112.

tribución, ésta todavía siguió en pie. En el siglo II a. C., aún la acepta en su integridad Ben Sirach (Eclo. 1, 11 s.), el cual ve en los males del justo una prueba pasajera que le purificará y le merecerá de nuevo que el Señor le muestre su favor, si persevera en el temor de Dios (2, 1).

Las mismas ideas se encuentran en el libro de Tobías, cuya composición colocan los autores modernos en el siglo III o II a.C. En relación con la vida de ultratumba y el problema de la retribución, el libro de Tobías habla del mismo modo que el Eclesiástico (Tob. 3, 6) ²⁵.

Sin embargo, es indudable que los ataques de los sabios fueron abriendo el camino a una solución, más adecuada y más conforme a los hechos, del problema de la retribución. En algunos salmos se percibe ya un intenso deseo de unión con Dios. Los salmistas llevados por su piedad, cada día más ardiente y espiritual, se sienten impulsados a una unión estable con Dios (Sals. 16, 8 ss.; 73, 23 ss.); su piedad les conduce a perspectivas más interiores. Fueron principalmente los *Anawim* = «los humillados», los promotores de este movimiento de piedad que se nos manifiesta en diversos salmos. Así los Salmos 9-10; 34: 37 aparecen como las expresiones más puras de esta nueva espiritualidad nacida de los profetas y destinada, en el Cristianismo, al más grande desarrollo.

El amor aspira a la eternidad, y no acepta la separación entre las personas amadas, ni siquiera en el momento de la muerte. Por eso, los salmistas suspiran por una unión estable con Yahvé. Los Salmos 16, el 49 y el 73 parecen insinuar, si no expresar —en opinión de muchos exégetas— el deseo, o mejor, la esperanza de esta unión con Dios, de una recompensa al lado de Yahvé después de la muerte.

Estos salmos señalan, sin duda, la cima más elevada a la que llegó la piedad judía. El salmista se siente cerca de Dios, y seguro de su protección. Por encima de todos los bienes de este mundo coloca esta unión con Dios, que él desea sea eterna. Pero, ¿piensa acaso el salmista en la vida eterna al lado de

25. J. TOUZARD, *La développement de la doctrine de l'immortalité dans l'A. T.*, R. B., 7, 1898, pp. 231 ss.

Dios? Los textos y expresiones son un tanto vagas para que se pueda responder con completa seguridad ²⁶.

6. DANIEL ES EL PRIMERO QUE COLOCA LA REMUNERACION EN LA VIDA FUTURA.

El libro de Daniel es el primer documento veterotestamentario que habla explícitamente de la suerte diversa que aguarda a los buenos y a los malos después de la muerte (Dan. XIII, 1-3). El autor nos transporta al último día del mundo, que señalará el fin del orden actual y el comienzo del reino mesiánico. En ese día, lleno de terribles angustias, muchos de entre los muertos resucitarán; los unos, es decir, los Israelitas fieles a la Ley, resucitarán para la *vida eterna*, los otros para la *vergüenza eterna*. La vida eterna, de la que se habla aquí, presupone la felicidad sin fin al lado de Dios en el cielo, como lo indica «el resplandor» con el que brillarán los elegidos (Dan. XII, 3; cf. Mat. 13, 43; Sab. 3, 7; Henoc. 39, 7; 104, 2; 108; 13 ss.; 4 Esdr. 7, 97). También se enuncia claramente la idea de un castigo después de la muerte, pero con expresiones demasiado vagas para que se pueda determinar su naturaleza y localización ²⁷.

Aunque el libro de Daniel nos presenta la idea de la resurrección y de la retribución en la otra vida con toda claridad; así como la separación definitiva que introducirá entre los buenos y los malos. Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que en este pasaje de Daniel sólo se habla de los Judíos. De los paganos no se dice nada, al menos explícitamente. Los judíos piadosos y valerosos que permanecieron fieles a la Ley en la persecución de Antíoco IV Epifanes, resucitarán para la gloria. En cambio, los malos judíos, que no han obedecido a la Ley, y se han dejado seducir por el paganismo y por las costumbres

26. VAN IMSCHOOT, *Théol.*, vol. II, pp. 58 ss., 310. Hay bastantes autores que ven en estos salmos expresada claramente la doctrina y la fe en la resurrección. Así el P. Vaccari, *Biblica*, 14, 1933, pp. 418 ss.; J. Gruenthaner, *Cath. Bibl. Q.*, 2, 1940, 57. Ver también P. Arnaldich, en *Verdad y Vida*, 1, 1943, 251 ss.

27. VAN IMSCHOOT, *Théol.*, vol. II, p. 311.

griegas introducidas por los reyes Seléucidas, resucitarán para el oprobio eterno ²⁸.

7. CAUSAS QUE INFLUYEN EN ESTA EVOLUCION.

¿Cómo se ha logrado recorrer el espacio inmenso entre la concepción antigua de la retribución y la que nos da Daniel? Las críticas de los sabios a la opinión corriente, unidas al contacto que los Judíos tuvieron con las ideas de los *Persas*, debieron influir grandemente en la evolución del concepto de retribución. Los *Persas*, como se ve por el *Avesta Recentior*, enseñaban claramente la resurrección, y hablaban de un mundo nuevo en donde los justos serian premiados. Es notable, desde luego, constatar que la creencia en la resurrección, en el juicio y en la retribución de ultratumba, se haya manifestado en Israel de una manera especial, desde el día en que los judíos entraron en contacto con los *Persas*. Por lo cual, consideramos como muy posible que las ideas persas se hayan ido infiltrando poco a poco en los espíritus de los Judíos para llenar los vacíos tan vivamente sentidos, que dejaban sus nociones sobre la vida de ultratumba. De ahí que parezca natural se haya ido dando una asimilación lenta de las doctrinas persas, que muy pronto serían completadas y aclaradas por las doctrinas griegas, las cuales por esta época comenzaban a penetrar en Palestina ²⁹.

8. IDEAS DEL 2 DE LOS MACABEOS Y LA SABIDURIA SOBRE LA RETRIBUCION.

Para el Segundo libro de los Macabeos, que parece provenir de ambiente alejandrino, existen dos clases de hombres; los malvados, que son atormentados aquí abajo; y los buenos, que pueden sufrir por las faltas de la nación, pero que ya no temen

28. J. TOUZARD, *Le developpement...*, R. B., 1898, 228; VAN IMSCHOOT, *ob. cit.*, 268.

29. J. TOUZARD, *art. cit.*, R. B. 7, 1898, 229 s. Cf. MESSINA, *De Vetere religione Persarum eiusque relatione cum religione V. et N. T.*, Roma, vol. II, p. 29. Ver también P. L. SUAREZ, *Escatologia personal en los antiguos Persas*, en XV Sem. Bibl. Española (Madrid, 1955, pp. 10 ss.).

las sombras del Sheol. Dios enviará su soplo y resucitará a los justos. La creencia en la resurrección de los muertos está claramente afirmada en las respuestas de los Siete Hermanos (2 Mac. VII, 9, 11, 14, 16 s., 18 s., 23). El libro segundo los Macabeos admite, además, la posibilidad de una satisfacción después de la muerte por las faltas perdonables aún no expiadas (12, 43-46).

De este modo la idea de la retribución se va precisando. Por lo que se refiere al justo, se realiza en la vida futura. La resurrección tendrá lugar al fin de los tiempos. Mientras tanto, los justos viven en un estado transitorio esperando la resurrección. En relación con los impíos sus ideas permanecen estacionarias: los malos son castigados en este mundo (2 Macab. 4, 38; 5, 9 s.; 9, 5 s.; 13, 4-8).

El progreso realizado es, sin embargo, muy grande. Pero todavía otro libro bíblico va a derramar una luz decisiva sobre este punto.

El libro de la *Sabiduría*, compuesto por un judío alejandrino en el siglo I a. C., nos muestra claramente que en aquella época ya se había llegado a un grado muy avanzado sobre las creencias de ultratumba. Los justos, librados del cuerpo corruptible que agrava el alma (Sab. 9, 15), irán a morar junto al Señor (Sab. 3, 9; 5, 15); serán asociados a su reino y recibirán una hermosa corona de mano del Señor (3, 8; 5, 16). Las recompensas terrenas ya no deben preocupar a los justos, porque la retribución no se da en este mundo, sino en el otro. Las desgracias de los justos en este mundo son pruebas providenciales del Señor para purificarles y darles después una gran recompensa (3, 5 s.). La *oposición* tradicional entre el *dolor* y la *virtud* ha sido abandonada. Tanto los buenos como los malos serán retribuidos en el otro mundo: los buenos serán premiados al lado de Dios; los malos serán castigados en el Ades.

CONCLUSION

He aquí cómo la Providencia divina ha querido ir revelando poco a poco doctrinas tan importantes sobre la vida futura y la retribución. Las oscuridades e incertidumbres que padecieron los justos del A. T., respecto de la vida de ultratumba, fueron motivo de grandes congojas y sufrimientos. Por eso mismo, san Juan Crisóstomo alaba los justos del A. T. por haber practicado la virtud sin conocer las recompensas y los castigos futuros ³⁰.

P. JOSE SALGUERO, O. P.

30. S. J. CRISOSTOMO, *Expositio in Psalmum*, XLIII, n. 9: PG 55, 191. Id., *Epistola secunda ad Olympiadem*, N. 8: PG 52, 565. A propósito de otros textos patristicos, que expresan ideas semejantes, se pueden consultar P. Condamin, en *Rev. Biblique*, 1899, p. 500, nota 3, y E. Podechar, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, pp. 179 ss.

La definición del carácter sacramental en Santo Tomás de Aquino

—Evolución doctrinal homogénea—

Una participación del sacerdocio de Cristo. Tal es la definición del carácter sacramental expuesta por el Dr. Angélico en la Suma. Actualmente los teólogos se fundan en ella para abrir nuevas perspectivas en las cuestiones sacramentarias y eclesiológicas. Por eso hay que enjuiciar debidamente el sentido y alcance de esta doctrina. Unicamente así podremos llegar a entender su fértil y profunda virtualidad dogmática.

Hay que situar esta definición en su contexto propio, viendo cómo es fruto de un largo proceso intelectual de reflexión y estudio y analizando el sentido recto en que Santo Tomás la propuso. He aquí la finalidad de este artículo.

En el pensamiento tomista sobre la definición del carácter hay ciertamente un proceso evolutivo bien marcado. En sus primeras obras, el S. Doctor recoge el pensamiento tradicional. A través de su vida va reflexionando sobre este problema. Y sintetiza la solución definitiva del mismo en la Tercera Parte de la Suma Teológica. Precisamente con esta doctrina: «el carácter sacramental no es sino una participación del sacerdocio de Cristo».

¿Cómo se realiza esta evolución? ¿Qué causas influyeron en la misma?

Los puntos a desarrollar son:

I.—Definición del carácter sacramental en Las Sentencias y en la Suma.

II.—Una evolución progresiva homogénea.

III.—Explicación de este proceso evolutivo.

IV.—La última definición del carácter sacramental.

I.—DEFINICION DEL CARACTER SACRAMENTAL EN LAS SENTENCIAS Y EN LA SUMA

Santo Tomás trata la cuestión especialmente en el Comentario al libro IV de Las sentencias, d. 4; y en la Tercera Parte de la Suma Teológica, q. 63. Los demás pasajes en que surge el tema no tiene mayor importancia, ya que no suponen innovación alguna de la doctrina expuesta en esas dos obras ¹. A ellas pues reducimos nuestro estudio.

El Comentario al libro IV de Las Sentencias fue escrito en la primera época intelectual del Santo Doctor (1254-56). La Tercera Parte de la Suma, en cambio, pertenece a sus últimos años (1272-73). Entre las dos obras hay pues una época larga. Aquella en que precisamente se está elaborando la verdadera doctrina tomista. Teniendo esto en cuenta, no extrañará que muchos problemas estén enfocados distintamente en ambos escritos.

Esta distinta visión se aprecia más fácilmente en las cuestiones sacramentarias. Por ejemplo, definición de sacramento, causalidad dispositiva o perfectiva de los mismos y otras.

Y es que la teología sacramentaria se ha desarrollado muy despacio y entre mucha confusión. Basta considerar las variadas soluciones que han recibido los problemas fundamentales de los

1. Santo Tomás habla también del carácter sacramental, refiriéndose a los caracteres de la confirmación (*In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1; III, 72, aa. 5 y 6), y del orden (*In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2; qcs. 2-5; *Suppl.*, 35, 1-5). Otros pasajes sobre el tema pueden encontrarse en el opúsculo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, ed. Marietti (Turin, 1954) n. 615. Y también *In Ep. ad Heb.*, c. 10; lect. 7; *In Ep. ad Rom.*, c. 7; lect. 1; *C. G.*, I, IV, 59 y 74.

sacramentos. Santo Tomás en el Comentario a Las Sentencias prudentemente sigue la tradición. Así muchas de las cuestiones aún no han recibido allí el matiz y solución personalista del Santo. En la Suma Teológica en cambio resuelve los problemas con personalidad propia, adquirida en varios años de reflexión y estudio.

Esto es lo que ocurre con el problema del carácter sacramental. Unicamente en la Suma dio la solución personal y acabada sobre la naturaleza del mismo. En el Comentario a Las Sentencias se limita más bien a recoger la tradición y sistematizarla, imprimiendo muchas veces nueva orientación. A fin de apreciar más claramente la distinta concepción del carácter en Las Sentencias y en la Suma, seguimos el método empleado por Santo Tomás, analizando el carácter según sus causas.

A) CAUSA FORMAL

En Las Sentencias:

Santo Tomás define el carácter esencial y primariamente como un signo distintivo.

Esencialmente es un signo. Lo afirma con toda claridad, comentando las definiciones tradicionales, pseudodionisiana y magistral ².

Más aún. La cualidad de signo es algo primario en su concepción del carácter. Al menos insiste más en este aspecto que en los otros.

Ciertamente ya en Las Sentencias Santo Tomás afirma que el carácter es una potencia cultural ³. Potencia cultural en sentido propio, ya que en el mismo pasaje rechaza la definición del ca-

2. El Santo dice, comentando la definición del Pseudo-Dionisio: «genus characteris in quantum est character, scilicet signum, quod pertinet ad causam formalem». Y, refiriéndose a la «magistral»: «causa formalis tangitur in hoc quod ponitur genus, cum dicitur distinctio, id est distinctivum signum» (In IV Sent. d. 4, q. 1, a. 2 qcs. 1 y 2).

3. «Et tunc hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum quae ad fideles pertinent» (In IV Sent. d. 4, q. 1, a. 1 qc. 1 sol.; cf. ib., a. 4, qc. 1 sol. y ad 1).

rácter como figura, que sólo le convendría metafóricamente ⁴.

Sin embargo parece que el Santo Doctor insiste más en el aspecto de signo que en el de potencia cultural:

1.º El carácter bautismal es signo del ingreso en la comunidad cristiana. Y sólo como una consecuencia, da un poder para intervenir en los actos culturales de la misma ⁵.

2.º Santo Tomás quiere explicar la existencia del carácter. Lógicamente, debe atender a la naturaleza del mismo, ya que esta determina su conveniencia. Ahora bien, explica dicha existencia fundándose en que el carácter es signo distintivo ⁶. El mismo método emplea hablando del carácter de la confirmación y orden ⁷.

3.º Afirma que el sujeto del carácter son las potencias del alma. Precisamente porque es un signo configurativo a la Trinidad cuya imagen se encuentra en esas potencias ⁸.

4.º Finalmente. El Santo plantea la cuestión de la eternidad del carácter. Y una de las objeciones está en que el carácter es un signo distintivo, que ya no tendrá ninguna razón de ser en el cielo ⁹.

Prescindiendo de esta prioridad del aspecto de signo sobre el de potencia, es cierto que ya en el Comentario a Las Sentencias Santo Tomás afirma que el carácter implica un poder cultural.

Sin embargo este poder, según la doctrina allí explicada, es una participación de la potencia divina ¹⁰. En la Suma en cambio, según veremos, dice expresamente que el carácter es participación del Sacerdocio de Cristo.

4. *In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 1 qc. 1 sol.

5. El bautizado queda introducido en la familia o comunidad cristiana «quantum ad ea quae fideles facere dicuntur, vel quantum ad ea quae pro fidelibus fiunt» (*In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 4; *ib.* a. 1, ad 2).

6. Así arguye Santo Tomás: «ubicumque est aliqua distinctio competit esse aliquem characterem distinguentem...» (*In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, sed c. 2).

7. Cf. *In IV Sent.* d. 7, q. 2, a. 1, sed c.; d. 24, q. 1, a. 2 sed c. 2).

8. *In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 3, qc. 3 sol. Esta imagen «principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas... Et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte».

9. Cf. *In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 3, qc. 4, ob. 2.

10. «Attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis» (*In IV Sent.* d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2 ad 3).

Por otra parte sabemos que en Dios realmente se identifican atributos y esencia. Afirmar que el carácter es una participación de la potencia divina, equivaldría a decir que es una participación de la divina esencia. ¿Cómo distinguirla entonces de la participación obtenida por la gracia santificante?

Santo Tomás se plantea la objeción y la soluciona, atribuyendo el carácter sacramental a la potencia divina ¹¹. Naturalmente se trataría de mera apropiación y la dificultad quedaría en el fondo sin resolver.

La solución definitiva se encuentra en la Suma, al poner como causa ejemplar del carácter el sacerdocio de Cristo.

En la Suma:

Es distinta la causa formal del carácter.

El carácter primaria y esencialmente es potencia cultural ¹².

El aspecto de signo pasa a un lugar secundario:

1.º Esencialmente considerado el carácter no es signo. Hablando con propiedad, el signo pertenece al orden sensible en el cual no está incluido el carácter. Únicamente lo es en sentido amplio, en cuanto es sensible el rito sacramental que lo imprime ¹³.

2.º Para justificar la existencia del carácter sacramental arguye por la necesidad que los hombres tienen de un poder cultural ¹⁴. Y los sacramentos de la A. L. no imprimían carácter porque no causaban por sí mismos la gracia ¹⁵.

3.º El sujeto del carácter sacramental es el entendimiento.

11. *Ib.* ob. 3 y ad 3.

12. Santo Tomás expresamente dice que el carácter «secundum se consideratus» tiene razón de potencia o principio activo (III, 63, 2, ad 4).

13. Se le puede llamar signo «per comparisonem ad ritum sensibile a quo imprimitur» (III, 63, 2 ad 4); «per quamdam similitudinem» (*ib.* 1, ad 2).

14. «Sacramenta... ordinantur... ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari. Et ideo... consequens est quod per ea fideles aliquo spirituali charactere insigniantur» (III, 63, 1). El mismo argumento emplea para demostrar la existencia del carácter de la confirmación (III, 72, 5c).

15. Cf. III, 63, 1, ad 3.

El carácter es una potencia cultural, y el culto importa una manifestación de fe cuya sede es el entendimiento ¹⁶.

4.º La objeción más fuerte que se plantea contra la eternidad del carácter es su naturaleza de potencia cultural. Allí no habrá culto externo y por tanto el carácter, no tendría sentido ¹⁷.

En la Suma pues insiste especialmente en el carácter como potencia. Y esta potencia no es sino una participación del sacerdocio de Jesucristo ¹⁸.

Brevemente: Santo Tomás ya en Las Sentencias llegó a la concepción del carácter como una potencia cultural. Parece sin embargo que insiste más en la idea de signo. De ahí deduce el aspecto de potencia. En la Suma en cambio atiende especialmente a la idea de potencia. El aspecto de signo para a un segundo plano accidental.

Dejando a un lado esta prioridad, La potencia de que habla en Las Sentencias es distinta de la definida en la Suma. Allí afirma que es una participación de la potencia divina. En la Suma dice expresamente que es una participación del sacerdocio de Cristo. Ahora bien la naturaleza del participante depende de la naturaleza del participado. Y la potencia divina es una realidad bien diferente del sacerdocio de Cristo. La esencia pues del carácter sacramental es distinta en Las Sentencias y en la Suma Teológica.

B) CAUSA MATERIAL

Causa material puede entenderse en doble sentido: a) materia «ex qua» se hace algo; aquello que integra la esencia física de una cosa; b) sujeto —«materia in qua»— en que una cosa es recibida.

El carácter sacramental es algo espiritual. Propiamente hablando no tiene materia «ex qua». Sin embargo es un accidente

16. Cf. III, 63, 4, ad 3: «character ordinatur ad ea quae sunt divini cultus... Et ideo oportet, quod character sit in cognitiva potentia animae».

17. Cf. Ibid., 5, ob. 3.

18. «Unde (character sacramentalis) —potentia in ordine ad cultum praesentis Ecclesiae— proprie est character Christi» (III, 63, 3, ad 2).

y, en consecuencia, postula sujeto en que sea recibido. A este nos referimos aquí.

Santo Tomás asigna al carácter distinta causa material —o sujeto «in quo»— en *Las Sentencias* y en la *Suma*. Mientras allí afirma que la sede del carácter son las tres potencias —memoria, entendimiento y voluntad— en la *Suma* dice que lo es solo el entendimiento.

En *Las Sentencias*: El sujeto del carácter son las potencias: entendimiento, voluntad y memoria ¹⁹. ¿Por qué?

Sencillamente porque el carácter es un signo que configura a la Trinidad increada. Y la imagen de la Trinidad en el hombre se realiza mediante esas tres potencias. En ellas consiste la trinidad creada, según San Agustín y Alejandro de Hales, a quien Santo Tomás sigue en esta definición del carácter.

Por otra parte el Santo no olvida que el carácter es un accidente cuya individuación proviene del sujeto. En consecuencia no se puede afirmar que esté en esas tres potencias igualmente. Por eso concluye: la sede del carácter es principalmente el entendimiento; de modo secundario, las otras potencias ²⁰.

En la *Suma* razona de otra forma. Según hemos indicado ya, el carácter es una potencia cultural; en consecuencia, tiene su sede en el entendimiento. Y excluye sin más que la voluntad pueda ser sujeto del carácter ²¹.

C) CAUSA EFICIENTE

Nos referimos a la causa eficiente principal. No a la causa moral o física instrumental, que es a la humanidad de Cristo.

En la producción de un efecto hay que tener en cuenta dos perspectivas: a) una razón de eficiencia, según la cual algo pasa de no ser a efecto; b) una razón de ejemplaridad o especificación, gracias a la cual el efecto aparece con un ser concreto y

19. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 3 sol.

20. *Ib.*

21. Cf. III, 63, 4, ad 3. No se hace mención alguna de la parte afectiva como posible sujeto del carácter. Ni siquiera «ex consequenti» como en *Las Sentencias* (cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 3 sol.).

determinado. Esta determinación se realiza mediante la causalidad formal extrínseca o ejemplar ²². En este sentido se puede afirmar que la causa eficiente obra según la causa ejemplar que la determina y concreta.

Por eso desdoblamos la causalidad eficiente en dos partes, incluyendo la ejemplaridad.

1. *Causa eficiente.*

¿Cuál es la causa o agente principal del carácter?

En las Sentencias: es la Trinidad: «tangitur in hoc quod dicit... datum a divina beatitudine» ²³.

El Santo Doctor razona así. Los efectos «ad extra» son comunes a toda la Trinidad. El carácter por tanto no es obra del Hijo solamente, sino de las Tres Personas ²⁴.

En el mismo pasaje Santo Tomás, siguiendo la definición magistral del carácter, afirma que la causa eficiente del carácter es el Hijo ²⁵.

Pero se trata de simple apropiación. Lo dice expresamente el Santo Doctor ²⁶. Por otra parte Santo Tomás explica el carácter en dependencia del Hijo, siguiendo la definición magistral. Ahora bien, según el autor de la misma —Alejandro de Hales—, el carácter se atribuye al Hijo por apropiación; dice en efecto que así como el Padre crea, el Verbo imprime el carácter; y la creación es obra de las Tres Personas Divinas aunque se atribuya al Padre ²⁷.

22. «Ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar ut effectus determinatam formam consequatur» (I, 44, 3).

23. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1.

24. *Ib.*, a. 4, qc. 4 sol.

25. «Causa efficiens tangitur in hoc quod dicit «Character e aeterno», idest Filio qui est «Figura substantiae» Patris; Heb. 1, 3 (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 qc. 2 sol).

26. «Character non est tantum a Filio sed a tribus Personis. Attribuitur autem Filio propter rationem similitudinis ad proprium Personae, quia Ipse per proprietatem est imago et figura sive character Patris» (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 4 qc. 4 sol).

27. «Quod autem (impresio characteris) fiat a character e increato, i. e. a Filio Dei, videtur per hoc quod sicut per Ipsum creat Pater, ita convenit ut per Ipsum primo signet; sua autem signatura est character creatus»

En la Suma:

Santo Tomás necesariamente debe admitir que el carácter en cuanto realidad sobrenatural creada, proviene de las tres Personas, unidas en la misma esencia. Las acciones «ad extra» son esenciales, provenientes de toda la Trinidad.

Más aún. El Santo Doctor aplica esta doctrina al carácter expresamente ²⁸.

Ahora bien esta causalidad eficiente se ejerce de modo distinto según la causa ejemplar que especifica la acción. Y la causa ejemplar del carácter es distinta en Las Sentencias y en la Suma.

2. Causa ejemplar.

En las Sentencias. La causa ejemplar del carácter es la Trinidad increada.

a) Santo Tomás dice que el carácter sacramental es participación de la potencia divina ²⁹. Por otra parte en Dios atributos y esencia se identifican. Podemos afirmar en consecuencia que el carácter es participación de la esencia divina.

Esto equivale a decir que la esencia divina es causa ejemplar del carácter. En efecto. Lo que es plenitud en un género es causa de todos los participantes en el mismo. Y este principio esencial y primariamente se da en la causalidad ejemplar ³⁰.

b) Por otra parte, siguiendo la definición magistral afirma que el carácter configura a Dios ³¹. Ahora bien lo que tiene razón

(Glosa in IV Libros Sent. Asis, Bibl. Comm. 189, f. 125rb). Véase en J. GALOT, S. I., *La Nature du caractère Sacramental — étude de théologie médiévale —* (Bruselas 1956), p. 107 nota 1. Los textos de los autores medievales anteriores a Santo Tomás les recogemos según les transcribe el P. Galot en esta obra.

28. «Character etiam qui est interior quorundam sacramentorum effectus... manat a principali agente quod est Deus» (III, 64, 1 c).

29. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 qc. 1 ad 3.

30. «Quod autem est maximum in aliquo genere est causa omnium participationum illius generis» (cf. I, 2, 3). Francisco Araujo explica profunda y claramente cómo este principio tiene aplicación plena en la causalidad ejemplar (cf. *Comm. in universam metaphysicam Aristotelis*, (Salamanca, 1617) lib. 2, a. 1).

31. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1 a. 2; qc. 2.

de imitable tiene también razón de ejemplaridad. El ejemplar para el ejemplado siempre es el fin a imitar. En resumen, la causa ejemplar del carácter es la esencia o potestad divina.

En la Suma. Entre la Trinidad, causa eficiente del carácter, y la producción del mismo, Santo Tomás introduce una realidad nueva: el sacerdocio de Jesucristo. Es el ejemplar según el cual Dios produce el carácter en el alma.

Basta leer la cuestión 63 de la Tercera Parte de la Suma.

a) Dice expresamente que el carácter es una participación del sacerdocio de Cristo ³². Por tanto éste es causa ejemplar respecto al carácter.

b) Igualmente afirma que el sacerdocio de Cristo es la plenitud de la que participa el carácter sacramental ³³. Lo cual, según hemos explicado, supone una relación de causalidad ejemplar.

He aquí la distinta concepción de la causa ejemplar del carácter en Las Sentencias y en la Suma. Esto tiene gran importancia para determinar la verdadera naturaleza de esa realidad misteriosa que llamamos carácter sacramental. La causalidad ejemplar se sitúa en la línea formal. Es como la forma extrínseca regulante, según la cual aparece la causa formal intrínseca del efecto. Así influye en la esencia formalmente. De aquí se sigue algo muy importante. Si afirmamos que la causa ejemplar del carácter es la esencia o potencia divina, es necesario deducir que el carácter no es intrínseca y formalmente sino una participación de la misma. Tal es la conclusión lógica de Santo Tomás en el Comentario Las Sentencias. Si, en cambio, se dice que el ejemplar es el sacerdocio de Cristo, se llega a la conclusión de la Suma: «El carácter no es intrínseca y formalmente sino una participación del sacerdocio de Cristo».

32. «Qui (characteres) nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivate» (III, 63, 3 c).

33. Cf. III, 63, 5: «sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem ita fideles eius... participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad cultum divinum».

D) CAUSA FINAL

El fin puede tomarse en doble acepción: a) fin a conseguir o poseer, b) fin a imitar. En esta última acepción no es sino la causa ejemplar.

1. *Fin a conseguir.* También es distinta la forma de entender la finalidad del carácter en Las Sentencias y en la Suma.

En *Las Sentencias*. Insiste en el aspecto de signo. Por tanto lógicamente afirma que la finalidad del carácter es distinguir y configurar ³⁴.

En la *Suma*, por el contrario afirma decidida y primariamente que el carácter es una potencia cultural. En consecuencia su finalidad es el culto de la Iglesia en su estadio terrenal ³⁵.

2. *Fin de imitar.* Es la causa ejemplar o configurante.

— En *Las Sentencias*. Como la causa ejemplar del carácter, según hemos visto, es la esencia divina, el carácter configura a la Trinidad ³⁶.

— En la *Suma*. El ejemplar es el sacerdocio de Cristo. Luego a él configura el carácter ³⁷.

Para mayor claridad sintetizamos lo dicho hasta aquí en el esquema siguiente.

1) *Causa formal del carácter:*

— En Las Sentencias:

— Primaria y esencialmente, el carácter es un signo.

— También se define como potencia. Pero esta potencia no es participación del sacerdocio de Cristo sino de la potencia divina.

34. Santo Tomás comentando la definición magistral dice: «causa finalis ponitur duplex, scilicet *configuratio*, in hoc quod dicit «Configurans...»; et *distinctio* in hoc quod dicit «et distinguens etc.» (In IV Sent., d. 4, q. 1 a. 2 qc. 2 sol).

35. «In ordine ad cultum praesentis Ecclesiae» (III, 63, 3, ad 3).

36. Cf. In IV Sent., d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2.

37. «Cuius (Christi) sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres» (III, 63, 3 c., cf. ib. 5c).

— En la Suma:

- Primaria y esencialmente, el carácter es potencia. Y esta potencia es participación del sacerdocio de Cristo.
- El carácter como signo pasa a un lugar secundario.

2. *Causa material:*

- a) «Ex qua». El carácter es una realidad espiritual. No tiene pues causa material propiamente hablando.
- b) «In qua». Sujeto en el que recibe el carácter.
 - En Las Sentencias: potencias cognoscitivas (entendimiento y memoria) y afectivas (voluntad).
 - En la Suma: sólo el entendimiento.

3. *Causa eficiente:*

a) Principal:

- Toda la Trinidad: Esto en Las Sentencias y en la Suma.
- Pero de modo distinto:
 - En Las Sentencias: teniendo como ejemplar únicamente la esencia divina.
 - En la Suma: teniendo como ejemplar específico el sacerdocio de Cristo.

b) Instrumental: la humanidad de Cristo.

4. *Causa final:*

a) Fin a conseguir del carácter:

- En Las Sentencias: Primariamente, distinguir y configurar.
- En la Suma: Primariamente, conferir un poder cultural.

b) Fin configurativo (ejemplar) del carácter:

- En Las Sentencias: La esencia o potencia divina.
- En la Suma: El sacerdocio de Jesucristo.

Doble definición del carácter:

- en Las Sentencias: Signo y potencia, participación de la potencia o esencia divina.
- En la Suma: Potencia cultural, participación del sacerdocio de Cristo.

II.—UNA EVOLUCION HOMOGENEA

El hecho está claro. Santo Tomás tuvo distinta concepción del carácter en Las Sentencias y en la Suma ³⁸.

En su pensamiento ha habido una evolución. ¿Cuál es la naturaleza de la misma?

Parece que se trata de una evolución perfectiva homogénea. La doctrina expuesta en el Comentario a Las Sentencias alcanza su explicación última y perfecta en la Suma, gracias a nuevos horizontes y principios que Santo Tomás fue adquiriendo en varios años de madurez intelectual.

¿Cómo explicar entonces la aparente contradicción que existe entre la doctrina de Las Sentencias y de la Suma?

Unas observaciones preliminares podrán darnos la clave de solución:

a) El carácter sacramental reviste un doble aspecto. Es un efecto sobrenatural; y, a la vez, potencia para el culto divino.

Es un efecto sobrenatural: «accidente sobrenatural», según la expresión de Cayetano ³⁹. En esto coincide con la gracia santificante y los otros dones sobrenaturales.

Dentro de los efectos sobrenaturales, el carácter es potencia para el culto divino. Así difiere de la gracia. Santo Tomás lo da a entender bien claramente en la Suma ⁴⁰.

b) Conviene distinguir bien el ejemplar y la imagen.

La ejemplariad es un concepto más amplio. Implica seme-

38. Señalan este hecho P. B. T. D. ARGENTIEU, O. P., *La doctrine de Saint Thomas sur le caractère dans les Sentences*: Rv. Th., 12 (1929) p. 119 ss.; *La doctrine du caractère sacramentel dans la Somme*: Rv. Th., 12 (1929) p. 289 ss. En el mismo sentido pueden consultarse F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, VIII, 2 (Paderborn, 1908) pp. 147-172. Y J. GALOT, O. c., pp. 171-189.

39. In III P., 63, 2 (ed. Leon.), n. X. Según la expresión de Juan de Santo Tomás, el carácter es sobrenatural no solo «quia eius productio superat totam vim naturae sed entitative supernaturale» (In III P., 63, 2, disp. 25, a. 2, n. 57).

40. Distingue perfectamente dos orientaciones en la vida cristiana. Una en orden a la gloria; se alcanza por la gracia. Otra hacia el culto de la Iglesia terrena; es la finalidad del carácter sacramental (cf. III, 63, 1 c y ad 1).

janza entre ejemplar y ejemplado con una dependencia causal. Pero esta semejanza no es en la naturaleza sino en la idea. El edificio planificado por el arquitecto no es semejante a su autor en lo que éste tiene de hombre, sino en la idea según la cual ha sido construido.

La imagen en cambio importa además una semejanza en la naturaleza específica o en un accidente propio de la misma. Así el hijo es imagen del padre; como la estatua es imagen del hombre a quien representa ⁴¹.

Dios produce todas las cosas. Como agente intelectual, ha de obrar conforme a un modelo o idea ejemplar, que, dada la perfección divina, no puede encontrar fuera de Sí mismo. De este modo es causa ejemplar de todos los seres. Sin embargo, esta ejemplaridad divina, que pudiéramos llamar genérica, no excluye ejemplares intermedios, conforme a los cuales aparecen las distintas naturalezas específicas de los seres creados ⁴².

Todas las cosas son ejempladas de Dios; semejantes a El según la representación que de ellas tiene en su mente divina. Pero no todas ellas son imágenes de Dios, ya que no todas participan su naturaleza específica. Lo específico de Dios es la intelectualidad. Y sólo mediante la inteligencia, la gracia o la gloria, puede un ser creado constituirse en imagen divina.

Con estas breves nociones se puede entender ya de algún modo la evolución de Santo Tomás en la doctrina sobre el carácter. Es una evolución progresiva, homogénea. Como un avance de lo genérico a lo específico.

El carácter sacramental, como todo efecto «ad extra», es ejemplado de la esencia divina. En esto coincide con la gracia santificante. Ambas realidades son semejantes a Dios según la representación o idea que de ellas tiene en su entendimiento.

Sin embargo, el carácter sacramental no es imagen de la esencia divina. No es semejante a Dios en su naturaleza específica. La gracia santificante, en cambio, no sólo es ejemplado; sino también imagen: semejanza de Dios en su naturaleza divina.

De suyo, santo Tomás en Las Sentencias se quedó en la con-

41. Cf. I, 93, 2.

42. Cf. I, 44, 3.

cepción genérica del carácter sacramental como ejemplado de Dios. Pero, ¿cuál es su ejemplar próximo según el cual se constituye en su especie propia?

Únicamente en la Tercera Parte de la Suma responde a esa cuestión satisfactoriamente. El ejemplar específico del carácter es el sacerdocio de Cristo. Así el carácter sacramental, como todo efecto «ad extra», es ejemplado de la esencia divina. Dentro de esta ejemplaridad, específicamente, como potencia cultural, el carácter es ejemplado o imagen del sacerdocio de Cristo ⁴³.

Brevemente. Entre la concepción del carácter en Las Sentencias y en la Suma no hay contradicción. Es un progreso, una mayor determinación de lo específico dentro de lo genérico, fruto de un conocimiento más exacto de sacerdocio de Cristo y del carácter sacramental.

¿Por qué no llegó Santo Tomás en Las Sentencias a señalar este ejemplar próximo del carácter?

Ya hemos indicado que el Santo, en esta obra, se limita a recoger la doctrina tradicional sobre la cuestión. Allí solo apunta orientación nueva del carácter hacia el culto. La doctrina del carácter como potencia cultural la expone decididamente en la Suma Teológica. Por otra parte entre el Comentario a Las Sentencias y la Tercera Parte de la Suma mediaron varios años. Durante ellos Santo Tomás comentó la Carta a los Hebreos que trata del sacerdocio de Cristo ⁴⁴. Y es en la Suma Teológica donde considera especialmente a Cristo como plenitud del sacerdocio y potestad cultural que se va actualizando en la Iglesia a través del tiempo ⁴⁵.

De esta forma la conclusión era lógica. Si el carácter es po-

43. «Fideles ei (Christo Sacerdoti) configurantur» (III, 63, 5c).

44. Parece que el Santo hizo este Comentario hacia el año 1264.

45. El Santo Doctor llama a la Iglesia «plenitudinem Christi (ita) ut omnia quae virtute sunt in Christo quasi quodammodo in membris ipsius Ecclesiae impleantur» (*In Ephes.*, c. 1, lect. 8; cf. *In Coloss.*, c. 1, lect. 3). Es la misma doctrina expuesta claramente en la Tercera Parte de la Suma, según la cual Cristo es cabeza de todo el Cuerpo Místico que es la Iglesia (III, 8, 1; *De Verit.*, q. 29, a. 4). Cristo con su Pasión no sólo redimió al hombre sino que también inició el culto de la religión cristiana (cf. III, 2, 5c). En consecuencia también la Iglesia debe estar vivificada en esas dos direcciones.

tencia cultural, y todo el culto depende del sacerdocio de Cristo, el carácter no es sino una participación de ese sacerdocio. Es una semejanza del mismo en su naturaleza específica. Dentro de la ejemplaridad divina, el carácter es imagen, ejemplado próximo, del sacerdocio de Cristo.

Brevemente: podemos sintetizar esta evolución progresiva:

Causa eficiente principal del carácter: Dios: Toda la Trinidad. Y esto en Las Sentencias y en la Suma.

Causa ejemplar:

En Las Sentencias: El carácter:

— como efecto sobrenatural «ad extra»: su causa ejemplar es la esencia divina.

— como potencia cultural, se atribuye a la potencia divina.

En la Suma:

— como efecto sobrenatural «ad extra»: divina esencia.

— como potencia cultural:

— *todo el poder cultural se deriva del sacerdocio de Cristo.*

— Luego el sacerdocio de Cristo es ejemplar del carácter sacramental.

No existe pues contradicción. Más bien progreso hacia una concepción más clara

El carácter es ejemplado de la esencia divina, como todo efecto creado. Hasta aquí llegó santo Tomás en el Comentario a Las Sentencias. Dentro de esta ejemplaridad genérica, el carácter —potencia cultural— es imagen del sacerdocio de Cristo. Este es el progreso doctrinal introducido en la Tercera Parte de la Suma.

III.—EXPLICACION HISTORICO-TEOLOGICA DE ESTA EVOLUCION

En general ya hemos dicho que ocurre aquí lo que en otras muchas cuestiones, principalmente en las sacramentarias. Santo Tomás en Las Sentencias es el profesor que comienza su magis-

terio orientado y dirigido por las opiniones tradicionales. En cambio, al escribir la Tercera Parte de la Suma, es un maestro de opinión definida y propia ⁴⁶.

En la cuestión sobre la naturaleza del carácter Santo Tomás en Las Sentencias depende de la tradición no sólo en el modo de exponer la doctrina sino también en la solución de los problemas.

En el modo de exposición. Porque, de acuerdo con la tradición de los teólogos que seguían a Pedro Lombardo, trata del carácter sacramental ampliamente al hablar del bautismo, diciendo muy poco del mismo en el sacramento de la confirmación y del orden ⁴⁷.

También depende de los teólogos anteriores en la concepción del carácter. Siguiendo las definiciones tradicionales —magistral y pseudodionisiana— lo define como un signo. Comenzar el estudio de un problema aún oscuro fundándose en lo que otros han dicho sobre el mismo, siempre es una actitud prudente.

Sin embargo en la Tercera Parte de la Suma el Santo Doctor expone su pensamiento definitivo y propio, que se aprecia en el método de exposición y en el contenido doctrinal.

Es el primer teólogo que estudia el carácter sacramental como una cuestión del tratado general de los sacramentos ⁴⁸. Conviene tener esto presente para concluir que toda la doctrina sobre el carácter expuesta en esa cuestión de la Suma puede aplicarse a cualquiera de los tres caracteres sacramentales.

Pero es sobre todo en el contenido doctrinal donde resalta la originalidad del Santo. Insiste decididamente en la naturaleza del carácter como potencia. Así el pensamiento tradicional que lo define como signo pasa a un lugar secundario ⁴⁹. Y sobre todo

46. Es interesante hacer notar el respeto por la tradición que Santo Tomás demuestra al escribir el Comentario a Las Sentencias. Dentro de los sacramentos hay tres cuestiones, cuya solución es distinta en Las Sentencias y en la Suma: definición de sacramento, causalidad dispositiva o perfectiva de los mismos, naturaleza del carácter sacramental. La doctrina de Las Sentencias en los tres casos se fundamenta en alguna opinión tradicional (cf. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 qc. 1; *ib.*, d. 5, q. 1 a. 3, qc. 1 sol.; *ib.*, d. 4, q. 1, a. 2 qcs. 1 y 2).

47. Cf. *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1; d. 24, q. 2, a. 3.

48. Cf. B. T. D'ARGENTLIEU, O. P., *La doctrine du caractère sacramentel dans la Somme*: 1, c., p. 289.

49. En la Tercera Parte de la Suma las definiciones tradicionales, a las

concluye con la gran innovación: el carácter sacramental es participación del sacerdocio de Cristo.

Veamos en concreto cual es la dependencia y originalidad del Santo respecto a la tradición. Lo analizamos separadamente en las Sentencias y en la Suma.

A) EN LAS SENTENCIAS

Es verdad que define el carácter sacramental en dependencia de las definiciones tradicionales. Pero le imprime una modalidad nueva.

Antes de Santo Tomás, las opiniones de los teólogos medievales sobre el carácter sacramental se reducían principalmente a dos: 1) el carácter como causa o disposición de la gracia; 2) como signo distintivo y configurativo a la Trinidad ⁵⁰.

Ambas opiniones tenían su fundamento en las dos definiciones tradicionales a que ya hemos aludido. Santo Tomás, apoyándose en la autoridad de las mismas, da al carácter una orientación nueva, hacia el culto eclesial.

Una vez presentadas esas definiciones podrán enjuiciarse más fácilmente la dependencia y originalidad de Santo Tomás.

1. *Dos definiciones medievales sobre el carácter.* Una se atribuía a Pseudo-Dionisio Aeropagita. La otra es la llamada definición magistral. Ambas las recoge Santo Tomás en Las Sentencias ⁵¹.

a) *Definición pseudodionisiana.*

Alejandro de Hales la transcribe así: «character est signum sanctum communionis fidei et sanctae ordinationis datum a hierrarcha» ⁵².

que sigue Santo Tomás en Las Sentencias, quedan reducidas a simples objeciones. Así la de Pseudo-Dionisio en las objeciones 2, 3 del art. 2 de la q. 63. Y la magistral en la ob. 1 de ese mismo artículo.

50. Cf. J. GALOT, o. c., p. 227.

51. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1 y 2; Cf.: B. T. D'ARGENLIEU, O. P., *Note su deux definitions médiévales du caractère sacramentel*: Rv. Th., nouv. ser. 11 (1928) p. 217 ss.

52. *Glossa in Sententias* (cf. GALOT, p. 95, n. 1).

Esta definición, aunque puede sacarse de las palabras del Pseudoniso, no se encuentra formalmente expresada en sus obras. Ciertamente el autor habla de un «signum sanctum». Pero esta denominación no la aplica al carácter. Se refiere más bien a un signo que, en el rito bautismal, el obispo trazaba sobre la frente del bautizado ⁵³.

Los teólogos medievales, por su parte, creían que la expresión «signum sanctum» se refería al carácter sacramental ⁵⁴. E interpretaban la «sancta ordinatio», que se encuentra en la definición, como algo propio del sacramento del orden. Según ellos, ahí el Pseudodionisio había querido definir el carácter en su grado perfecto, que tiene lugar en dicho sacramento ⁵⁵.

Así, de hecho, el carácter es confundido con una ceremonia que pertenece al rito sacramental.

Por otra parte San Agustín, en sus luchas contra los donatistas, aunque en sentido recto, usa indiferentemente las palabras «carácter», «sacramento» y «bautismo» ⁵⁶. A su vez San Juan Damasceno, que gozaba de gran autoridad entre los escolásticos, llama al bautismo «sfragis o «sceau» (sello), palabras que propiamente se emplean para significar el carácter sacramental ⁵⁷. Y Pedro Lombardo, maestro común de los teólogos medievales,

53. Cf. *De Ecclesiastica Hierarchia*, II, 2; PG 3, 398. Ya Alejandro de Hales, al redactar la definición, dice prudentemente: «ita videtur definire B. Dionysius in II De Ecclesiastica Hierarchia» (l. c.). Por otra parte San Alberto afirma que «in nulla Dionysii translatione invenitur haec definitio nec per verba nec per sensum» (*In IV Sent.*, d. 6, a. 4, ed. Borgnet (Paris 1894) 29, p. 123). Sin embargo Santo Tomás dice rectamente: «Illa definitio nusquam invenitur a Dionysio posita, sed potest accipi ex eius verbis» (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 qc. 1).

54. Al menos así lo interpretaron por ejemplo F. CANCELLER (GALOT, p. 117, n. 2); E. de POLIGNY, (GALOT, p. 122, n. 1); en el mismo sentido lo interpretan la mayoría de los teólogos; y Santo Tomás se acomoda a esa interpretación para establecer su doctrina (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1).

55. Así E. de POLIGNY: «Dionysius ibi definit characterem in suo complemento sive in suo optimo» (GALOT, p. 123, n. 5); F. CANCELLER, refiriéndose a «signum sanctae ordinationis», dice: «et hoc signum datur in ordine» (GALOT, p. 117, n. 2).

56. Ver por ejemplo *De symbolo*, 8, 16 (PL 40, 636); *Sermo* 8, 2 (PL 46, 839); *In Ep. Io. Tract.* V, 6 (PL 35, 2015); (Cf. N. M. HARING, *St. Augustine's Use of the Word Character*: *Mediaeval Studies* 14 (1952) pp. 79-97).

57. Cf. *De fide orthodoxa*, 4, 9 (PG. 94, 1121 C). Véase en J. GALOT, o. c., p. 28 ss.: «La sphragis à l'époque patristique».

usa la palabra «carácter» para designar el rito del bautismo y del orden ⁵⁸.

Todo ello pudo crear para los autores medievales una confusión entre el rito sacramental y el carácter. Esta confusión parece que perdura hasta Rolando de Cremona quien, hacia el año 1223, distingue claramente entre el rito bautismal y el carácter; el primero es causa del segundo ⁵⁹.

Ahora bien, como el rito sacramental es causa de la gracia, lógicamente esta confusión entre el rito y el carácter pudo fundamentar la tendencia que considera a este como causa de la gracia. Bien como causa o signo de la misma ⁶⁰. Bien como causa material o dispositiva ⁶¹. Y esta es la opinión que llega hasta los autores más próximos a Santo Tomás, quienes definían el carácter como un hábito o disposición para la gracia. Así San Alberto Magno y San Buenaventura ⁶².

58. Cf. N. M. HARING, *Character, Signum und Signaculum (Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die sakramentenlehre im 12 Jarhunderts)* Scholastik 31 (1956) p. 57 s.

59. Véase por ejemplo PEDRO CANTOR: «Baptismus est quoddam signaculum quod inest animae» (GALOT, p. 53 n. 1); GODOFREDO DE POITIERS: «Id quod in baptismo est signum gratiae est sacramentum scilicet character» (GALOT, p. 55 n. 2); igualmente ESTEBAN LANGTON (GALOT, p. 55 n. 3); y poco antes de Rolando de Cremona, GUILLERMO DE AUXERRE (GALOT, p. 69 n. 2).

ROLANDO DE CREMONA distingue entre el rito bautismal y el carácter, que es su efecto: «Aqua abluens et character non sunt unum sacramentum sed duo, et aqua verbo vitae sanctificata proprie est baptismus». Respeto a la autoridad de San Juan Damasceno, dice que «impropria est loquutio ut effectus nominetur nomine ausae, Baptismus enim est cuasa characteris» (GALOT, p. 81 n. 1).

60. Así por ejemplo consideran el carácter como causa de la gracia PREVOSTIN, (GALOT, p. 57 n. 2); HUGUCIO DE FERRARA, (GALOT, p. 54 n. 2); GODOFREDO DE POITIERS, (GALOT, p. 55 n. 2). Y podemos decir esto mismo de casi todos los teólogos hasta Guillermo de Auvernia (1228).

61. GUILLERMO DE AUVERNIA, aunque rechaza que el carácter sea causa eficiente de la gracia, dice expresamente que es «habilitans et adiuuans ad gratiam» (GALOT, p. 66, n. 1). Más tarde GUILLERMO DE AUXERRE afirma que el carácter es causa material de la gracia: «summa et consumptissima prae-paratio materialis ad infusionem gratiae» (GALOT, p. 74, n. 1); lo mismo HUGGO DE SAN CARO (GALOT, p. 92, n. 2).

62. Así SAN ALBERTO MAGNO dice expresamente que el carácter mira a la gracia «ad modum habilitantis» (*In IV Sent.*, d. 6 C, a. 3, ed. E. Borgnet (Paris 1894) 29 p. 122). Y SAN BUENAVENTURA: «(Character) non tantum significat

b) *La definición magistral* ⁶³.

San Alberto y Santo Tomás la describen así: «distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati Creanti et Re-creanti et distinguens a non configuratis secundum statum fidei» ⁶⁴.

Parece que el origen de esta definición se encuentra en Alejandro de Hales, quien afirma: «character est figura intelligibilis configurans trinitatem creatam Increatae, facta per verbum sacramentale fidei Trinitatis ad discernendum fidelem in statu (suo)» ⁶⁵. Por otra en la definición se dice que el carácter es figura, y Alejandro de Hales es el primer teólogo en definir así el carácter ⁶⁶.

En esta definición puede encontrar fundamento la opinión a que nos referíamos antes, de que el carácter es un signo distintivo que configura.

¿Cuál es la dependencia y la innovación de Santo Tomás en Las Sentencias respecto a estas dos definiciones sobre el carácter?

2. *Dependencia y originalidad de Santo Tomás respecto a esas dos direcciones.*

En general, manteniéndose en lo posible dentro de la formulación tradicional, da al carácter una orientación nueva hacia el culto celestial.

gratiam immo aliquando praeparat» (*In IV Sent.*, d. 6, p. 1, a. un. q. 2, ed. Quaracchi (1889) IV p. 140).

63. F. BROMMER (o. c., p. 76) dice que esta definición se llama «magistral» porque se transmitía de maestro a maestro. Pero según J. GALOT, (o. c. p. 98) se llama así más bien por contraposición a la otra definición clásica —la pseudonisioniana— que se atribuía a un santo.

64. Cf. SAN ALBERTO, (*Ibid.*, a. 4, p. 123), SANTO TOMAS, (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2).

65. Cf. GALOT, p. 97, n. 3.

66. Los teólogos anteriores excluían sin más la posibilidad de que el carácter fuera figura, ya que Aristóteles limitó esta especie de cualidad al orden corpóreo, mientras el carácter es de orden espiritual. Véase un ejemplo de ello en GUILLERMO DE AUXERRE (GALOT, p. 102, n. 2). ALEJANDRO DE HALES por el contrario dice expresamente: «Si vero quaeritur quis sit in essentia character patet quod est figura intelligibilis», (GALOT, p. 102, n. 3).

a) *Dependencia.*

En cuanto a la causa formal del carácter. Es un signo. Lo afirma Santo Tomás siguiendo las dos definiciones clásicas ⁶⁷.

Igualmente, al señalar la causa ejemplar del mismo. Según la definición magistral, el carácter es un signo que configura a la Trinidad, y en consecuencia, ahí está su ejemplar.

También, en cuanto a la causa material o sujeto «in quo». Santo Tomás afirma que la sede del carácter son las tres potencias, entendimiento, memoria y voluntad. Y lo razona así. En la definición magistral se hace referencia a una «trinidad creada» imagen de la Trinidad celeste. Ahora bien la expresión «trinidad creada» es una fórmula agustiniana que comprende esas tres facultades ⁶⁸. Más aún. Para demostrar que el carácter primariamente está en la inteligencia acude a la doctrina ya defendida por Alejandro de Hales, según la cual la imagen principalmente reside en la parte cognoscitiva ⁶⁹.

Finalmente también depende de los teólogos anteriores en las razones que alega para justificar la eternidad del carácter. Su causa —La Trinidad— es eterna; y el sujeto en que se encuentra —las potencias del alma— es incorruptible ⁷⁰.

b) *Innovación.*1.º *El carácter recibe una orientación cultural.*

Santo Tomás, como ya hemos visto, llega a decir que el signo de que hablan las definiciones tradicionales, no es sino una potencia cultural.

Es curioso en este sentido el cambio que introduce en la clásica definición del PseudoDionisio. En vez de «signum commu-

67. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 2 y qc. 2.

68. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 3 sol.

69. A. DE HALES aduce expresamente la razón: «Nam anima secundum intellectum fit imago». (GALOT, p. 103, n. 2). Este autor sin embargo, al explicar la imagen de la Trinidad en el hombre, sólo habla de dos facultades «scilicet vis cognitiva et vis operativa». (GALOT, p. 110, n. 1). Pero según él, la expresión «vis cognitiva» incluye el entendimiento y la memoria, (GALOT, p. 111, n. 1).

70. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, qc. 4. Ver esta misma razón por ejemplo en ESTEBAN DE POLIGNY, (GALOT, p. 125, n. 2); SAN BUENAVENTURA (*l. c.*, q. 5, ad 1).

nionis fidei», dice «signum potestatis divinatorum» ⁷¹. Así el carácter queda orientado hacia el orden dinámico, al culto divino. Es la doctrina que Santo Tomás justificará detenidamente en la Suma.

Los teólogos anteriores al Santo excluían sin más la posibilidad de que el carácter fuera potencia. Aristóteles sólo hablaba de la potencia natural, mientras la esencia del carácter es espiritual. Además Pedro Lambardo, maestro de los escolásticos, reservó para el carácter del orden el concepto de potencia cultural ⁷².

Y es Santo Tomás quien da esta nueva perspectiva del carácter, como potencia cultural ⁷³.

¿Cómo llegó hasta aquí?

Según aparece en el lugar que enseña esa doctrina, se apoya en dos argumentos: uno de autoridad, otro de razón.

Uno de autoridad. Analizando el texto original del Pseudo-Dionisio, fundamento de la clásica definición dionisiana, ve que se trata del rito bautismal, que significa la incorporación del bautizado a la vida de la comunidad cristiana; recibiendo así mediante el carácter, un poder para intervenir en las acciones eclesiales ⁷⁴.

Otro de razón. El Santo va excluyendo las distintas opiniones tradicionales sobre el particular. El carácter es una cualidad. Y esta se divide en cuatro especies: hábito-disposición; potencia, pasión, figura. Excluye que el carácter sea hábito, pasión o figura. Como por otra parte todas las especies posibles de cualidad se reducen a esas cuatro, lógicamente concluye: el carácter sacramental es una potencia ⁷⁵.

71. «Acciperetur (definitio Pseudo-Dionysii) adhuc convenientius si sic diceretur: character est signum communionis potestatis divinatorum» (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1).

72. Cf. *IV Sent.*, d. 24, c. 13: «Character ergo spiritualis ubi fit promotio potestatis ordo vel gradus vocatur» (Véase el comentario de S. T., *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, qc. 2 sol. et ad 3).

73. Parece que GUERRIC DE SAN QUINTIN había definido el carácter como signo de participación en el culto, pero no como potencia para el mismo: «character est signum sacrae communionis fidei, i. c. comparticipationis sacramentorum» (cf. GALOT, p. 134, n. 3).

74. Cf. *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, sol.

75. «Unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia...» (l. c.).

2.º *El carácter y la gracia santificante.*

Santo Tomás distingue claramente los campos de la gracia santificante y del carácter sacramental.

El carácter no es la gracia. Esta es un hábito, mientras que el carácter sacramental propiamente hablando es una potencia ⁷⁶.

Tampoco puede afirmarse que el carácter sea causa de la gracia. Ni siquiera causa dispositiva. La única función del carácter es orientar al sujeto en orden a la operación, mientras que el hábito o disposición revisten de bondad o malicia al agente y a su actividad ⁷⁷.

Santo Tomás, quizás respetando la tradición, afirma que el carácter implica una cierta disposición para la gracia ⁷⁸. Pero en seguida explica rectamente el alcance de esta afirmación. Se trata de una disposición en sentido amplio. La conveniencia de que, al recibir el carácter, se reciba también el derecho a las gracias necesarias para ejercerlo dignamente.

En otras palabras. No es que el carácter por su naturaleza confiera la gracia, directamente, como el rito sacramental. Más bien la postula indirectamente. Como toda potencia en cierto sentido exige el hábito para realizar la operación perfecta. Dios confiere un poder —el carácter—. Dada su providencia, es lógico que conceda también los auxilios oportunos para el recto uso de esa potencia cultural ⁷⁹. Y en este sentido puede afirmarse que el carácter es causa de la gracia santificante ⁸⁰.

Esta es la doctrina expuesta en la Suma más concisa y claramente. El carácter no dispone directamente a la gracia sino al culto. Sin embargo, dada la providencia divina, exige la gracia como algo muy conveniente para su ejercicio ⁸¹.

76. «Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter... non potest esse quod sit habitus» (I, c.).

77. «Similiter est de dispositione quia nihil aliud est dispositio quam quidam habitus incompletus» (I, c.).

78. «Character est dispositio ad gratiam» (*In IV. Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, ad 5).

79. «Sicut aliae potentiae habitibus indigent» *Ibid.*, sol.; «Quia Deus in sacramentis perfecte homini praevidet» (*Ibid.*, ad 5).

80. *Ibid.*, ad 4.

81. «Et quia haec (ea quae sunt divini cultus exequenda) idonee non fiunt sine auxilio gratiae... ex consequenti divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur» (III, 63, 4 ad 1).

El carácter pues en cierto sentido exige el auxilio divino, cuantas veces haya que ejercer esa potestad en el transcurso de la vida. Se trata de una potencia que, si bien puede realizar sus actos independientemente de la gracia, necesita de la misma para realizarlos dignamente.

B) EN LA SUMA

Santo Tomás expone aquí su opinión propia y definitiva sobre la cuestión. El carácter es una potencia cultural. Ya lo había enseñado en Las Sentencias y aquí lo afirma con mayor claridad y decisión.

Pero ahora introduce un principio nuevo: «Todo el culto se deriva o depende del sacerdocio de Cristo». Y concluye lógicamente en la definición: «El carácter sacramental no es sino participación del sacerdocio de Cristo»⁸².

¿Cuál es la dependencia y originalidad del Santo al escribir esta definición del carácter?

1. *Ya antes de Santo Tomás el carácter es relacionado con Jesucristo.*

Vamos a dejar a un lado la doctrina general de San Agustín contra los donatistas. El carácter es un signo indeleble, gracias al cual el bautizado pasa a la pertenencia de Cristo. Como la insignia militar proclama la incorporación del soldado a un ejército, el carácter es un vínculo permanente de todos los bautizados con Jesucristo⁸³.

Nos referimos a otros autores más próximos a Santo Tomás. Tales son Alejandro de Hales, Felipe Canciller, Esteban de Poligny.

Alejandro de Hales es el primero que define el carácter como figura. Y le pone en especial relación con el Hijo: a) en la Escritura se llama al Hijo carácter o figura del Padre⁸⁴; b) porque

82. Cf. III, 63, 3 c.

83. Cf. por ejemplo *Enarr. in ps.* 21, 31 (PL 36, 181).

84. «Cum enim Filius qui est sapientia Patris sic character eius...» (GALOT, p. 36, n. 41).

Dios, así como realiza la creación por el Carácter Increado, por El también imprime el carácter sacramental ⁸⁵; c) Además, la pasión de Cristo es fuente de todas las gracias sacramentales ⁸⁶.

Felipe Canciller es un discípulo de Alejandro de Hales. Insiste en la última razón de aquel. El carácter dice una dependencia peculiar de Cristo Redentor, porque la virtud de la Pasión da fecundidad a los sacramentos y al carácter sacramental ⁸⁷.

Esteban de Poligny señala también especial relación del carácter sacramental con la Encarnación y Redención ⁸⁸. Y quiere justificar la existencia de tres caracteres, refiriéndolos a tres aspectos de Jesucristo. El del bautismo, a Cristo doctor; el de la confirmación, a Cristo rey; el del orden, a Cristo sacerdote ⁸⁹.

2. *Pero Santo Tomás en la Suma se refiere a una dependencia peculiar del carácter en relación a Cristo Sacerdote.*

Afirma que el carácter es participación del sacerdocio de Cristo. Y esta doctrina, tal como la entiende el Santo, parece que no se encuentra en los teólogos que le precedieron.

La configuración del carácter a Jesucristo puede entenderse en varios sentidos. El modo de entenderlo Santo Tomás en esa definición del carácter es nuevo y singular.

a) No se trata de una dependencia o configuración a Jesucristo por apropiación.

Así parece que la entiende Alejandro de Hales. El carácter configura al Verbo, ya que por El imprime Dios el carácter, del mismo modo que por El realiza la creación. Ahora bien esta es obra de las tres Personas, aunque se atribuya a una de ellas. Ya

85. Cf. en J. GALOT, o. c., p. 107, n. 1.

86. «Cum enim homo habet sacramenta tunc reformatur a similitudine Christi qui debet redimere homini» (cf. ibid.).

87. «Per Verbum Passum, quoniam fuit mediator, redemptor et passus, virtutem accepit baptismus et omnis character» (GALOT, p. 120, n. 4).

88. Cf. J. GALOT, o. c., p. 126 n. 3.

89. «Unde quoddam signaculum est factum a Christo doctore in quantum huiusmodi, et discipulo. Et hoc est character fidei baptismalis. Aliud signaculum est factum in milite a Christo rege in quantum huiusmodi. Et hoc est signaculum confirmationis. Aliud autem est signaculum tertium a Christo sacerdote in ministrum... et hic est character ordinis» (GALOT, p. 127, n. 2). A este texto hace referencia Santo Tomás (Cf. *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, qc. 1, sed c. 2).

hemos demostrado al principio que se trata de una apropiación.

Alejandro de Hales, al relacionar el carácter sacramental con el Hijo, únicamente buscaba argumentos de autoridad en la Sagrada Escritura para justificar su teoría de que el carácter es figura.

También es verdad que Esteban de Poligny establece una relación singular entre el carácter del orden y el sacerdocio de Jesucristo. Pero no es la misma doctrina enseñada por santo Tomás en la Suma.

En primer lugar ese autor únicamente refiere a Cristo sacerdote el carácter del orden. El santo Doctor por el contrario, dice que el carácter es una participación del sacerdocio de Cristo, refiriéndose a los tres caracteres.

Además se trata de una simple apropiación. Lo dice Santo Tomás comentando esa doctrina en las Sentencias ⁹⁰. Basta por otra parte leer el pasaje en que ese texto se encuentra. Allí mismo Esteban de Poligny trata de explicar la división triple del carácter acudiendo a la sabiduría, bondad y potencia divina. Evidentemente, dado que todos los atributos se identifican con la esencia divina, se refiere a una apropiación ⁹¹.

Santo Tomás en la Suma afirma que los tres caracteres son participación del sacerdocio de Cristo y configuran a El, no impropriamente hablando, sino con toda propiedad ⁹².

b) Ni de una dependencia efectiva de Cristo Sacerdote.

Cristo por su pasión es causa meritoria de todos los bienes sobrenaturales. En este sentido podríamos decir que la gracia, las virtudes, el carácter sacramental y los otros dones sobrenaturales son una participación del sacerdocio de Jesucristo. Y, en cierto modo, configuran a Cristo sacerdote ya que, en algún sentido, la causa mide y determina a su efecto.

Y así los teólogos anteriormente citados afirman la dependencia del carácter respecto de la pasión, de la redención, del sacerdocio de Cristo.

Pero Santo Tomás en la Suma Teológica dice expresamente

90. Cf. IV Sent., d. 7, q. 2, a. 1, ql. 1, sed c. 1 et 2: «(Character) attribuitur autem Filio propter rationem similitudinis ad proprium Personae».

91. Cf. en GALOT, I, c.

92. Cf. III, 63, 3 ad 3 «Proprie est character Christi».

que en esa definición del carácter no se refiere a la participación efectiva del sacerdocio de Cristo.

Se plantea una dificultad. Todos los sacramentos nos dan la gracia, que proviene del sacerdocio de Cristo. Confieren pues una participación del mismo. Por tanto, si definimos el carácter como participación de ese sacerdocio, hay que concluir que todos los sacramentos imprimen carácter ⁹³.

Y el Santo responde que no se trata aquí de una participación del sacerdocio de Cristo «utpote percipiens aliquem effectum eius» ⁹⁴.

c) El carácter sacramental es participación y configura al sacerdocio de Cristo como a su causa ejemplar.

Este es el verdadero sentido de la definición del carácter en la Suma. Ya hemos visto como allí el sacerdocio de Cristo es causa ejemplar, plenitud de la que el carácter no es sino una participación deficiente ⁹⁵. Como la causalidad ejemplar es de orden formal, podemos concluir que el carácter formalmente participa y configura al sacerdocio de Jesucristo.

3. *Santo Tomás únicamente en la Suma llegó a esta definición del carácter.*

Los teólogos anteriores no definieron el carácter como participación del sacerdocio de Cristo. Al menos, tal como se propone en la Suma Teológica. La mejor prueba de ello es que el Santo, aun conociendo los escritos de sus predecesores, no llega a exponer esta doctrina en el Comentario a Las Sentencias. Únicamente la expresa en la Tercera Parte de la Suma.

En Las Sentencias ya conoce lo que habían escrito sobre el particular los teólogos. Así la doctrina de Alejandro de Hales quien atribuye el carácter al Hijo por mera apropiación ⁹⁶. Y la de Esteban de Poligny que en el mismo sentido lo refiere a Cristo Sacerdote ⁹⁷.

Igualmente reconoce la dependencia y configuración del ca-

93. Cf. III, 63, 6 ob. 1.

94. Ibid., ad 1.

95. III, 63, 5 c.

96. Cf. *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 4, qc. 4 sol.

97. Cf. *In IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1, qc. 1 sed c. 2.

rácter al sacerdocio de Cristo como a su causa meritoria, que defendían ya los teólogos citados ⁹⁸.

Pero en la Suma, conociendo todas esas doctrinas, da un paso más, hasta definir el carácter como una participación formal del sacerdocio de Cristo ⁹⁹.

Esta innovación de Santo Tomás respecto de los teólogos anteriores podemos sintetizarla así.

El carácter configura a Jesucristo:

a) *En cuanto Verbo, segunda Persona de la Stma. Trinidad.* Figura y carácter del Padre según San Pablo (Hebr. 1, 3). Se trata de mera apropiación. De ello habla Alejandro de Hales. Es doctrina conocida por Santo Tomás.

b) *En cuanto Verbo Encarnado. Dios-hombre: Sacerdote.* Se puede entender esta configuración en doble sentido:

1. *Efectivamente:* El sacerdocio de Cristo valoriza y es causa meritoria de todos los dones sobrenaturales. En este sentido hablan los teólogos anteriores a Santo Tomás. El mismo recoge esta doctrina en Las Sentencias y en la Suma.

2. *Formalmente:* El sacerdocio de Cristo es causa ejemplar o formal extrínseca del carácter sacramental. Es la doctrina propia del Santo Doctor; y a la cual únicamente llegó al final de su vida, en la Tercera Parte de la Suma.

IV.—LA ULTIMA DEFINICION DEL CARACTER SACRAMENTAL

El carácter participación del sacerdocio de Jesucristo. Es la última definición del carácter que ha escrito Santo Tomás. Ya hemos ambientado esta doctrina en su contexto remoto. No se trata de algo esporádico. Es el fruto de un largo proceso intelectual. En ella, se resume el pensamiento definitivo del Doctor Angélico sobre la cuestión.

98. Ciertamente el santo Doctor dice expresamente en Las Sentencias hablando del carácter: «Et quidam dicunt hanc figuram esse crucem Christi» (*In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, sol). Esta expresión aparece claramente en F. CANCELLER (GALOT, p. 116, n. 1).

99. Cf. III, 63, 3c.

Ahora bien, ¿cuál es el verdadero sentido de esa definición en su contexto próximo?

El Santo escribe esta doctrina por primera vez en la III Parte (q. 63 a. 3c). Después de un raciocinio sintético y profundo, concluye en esa definición del carácter. En la misma cuestión hay otros dos pasajes sin importancia, ya que son mera aplicación de la doctrina expuesta en el artículo tercero ¹⁰⁰. Por eso, transcribimos únicamente ese texto principal.

El Santo Doctor plantea el problema: «Utrum chracter sacramentalis sit character Christi». Y responde:

«...Secundo autem deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis.

Totus autem ritus christianae religionis derivatur a Sacerdotio Christi.

Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi cuius sacerdocio configurantur fideles secundum characteres sacramentales, *qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae*» (a. 3c).

¿Qué sentido o alcance da Santo Tomás a esta definición? Lo veremos considerando brevemente el lugar en que se encuentra la doctrina, la intención del Santo al proponerla y la forma de exposición empleada.

a) *Lugar en que se encuentra el texto.*

Pertenece a los últimos años de la vida de Santo Tomás, pues se encuentra ya en la III Parte de la Suma. Podemos decir por tanto que ahí está la opinión definitiva del Santo acerca de este problema.

b) *Intención del Santo al exponer esa doctrina.*

Concretamente la cuestión se refiere al carácter sacramental. Así lo dice el título de la misma: «De alio affectu sacramentorum qui est character».

1.º En el artículo tercero el Santo busca *una definición* de

100. Cf. III, 63, 5 c.; 6, ob. 1.

carácter sacramental. La cuestión 63 consta de seis artículos. En el artículo primero —«Utrum sacramentum imprimat characterem in anima»— quiere justificar la existencia del carácter. En el artículo segundo y tercero pregunta directamente sobre la naturaleza del mismo: «Utrum character sit spiritualis potestas»; «Utrum character sacramentale sit character Christi». Finalmente en los artículos restantes trata del sujeto material (Art. 4), de las propiedades del carácter (Art. 5), y de los sacramentos que lo imprimen (Art. 6).

En resumen, el Santo Doctor al definir el carácter como participación del sacerdocio de Cristo, expresa directamente su pensamiento sobre la naturaleza del mismo.

Por otra parte hay que tener en cuenta que propone esta doctrina refiriéndose al carácter en general. Es decir a los tres caracteres sacramentales. Por tanto debe ser aplicada a cada uno de ellos proporcionalmente.

2.º Una definición propia y esencial del carácter.

Una definición *propia*.

En el artículo segundo rechaza la definición del carácter como figura, ya que ésta, por ser algo propio del orden cuantitativo, sólo convendría al carácter sacramental metafóricamente ¹⁰¹. Dice además expresamente en el mismo artículo que el carácter es participación del sacerdocio de Cristo, hablando con toda propiedad ¹⁰².

Y una definición *esencial*.

Afirma que se trata de una definición según el género o la especie; es decir, una definición esencial ¹⁰³.

No admite la definición de carácter como relación, porque el carácter, si bien la implica, esencialmente no es relación ¹⁰⁴.

101. «(Figuratio) proprie loquendo non est nisi in rebus corporeis; in spiritualibus autem dicitur metaphorice... et ideo character non potest esse in quarta specie qualitatis» (III, 63, 2 ad 1).

102. Cf. III, 63, 3 ad 2.

103. Cf. III, 63, 2 ad 1: «Non autem ponitur aliquid in genere vel specie nisper id quod de eso proprie praedicatur».

104. «Et ideo portet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio. Et hoc est essentia characteris» ibid., ad 3.

En el art. 2.º define el carácter esencialmente —«secundum se consideratus»— como potencia cultural; y esta potencia es definida como una participación del sacerdocio de Cristo (Art. 3). Luego de la misma forma que el carácter es potencia cultural, esencialmente, será también participación de este sacerdocio. Confirma esto la forma de expresarse Santo Tomás: «Chracteres sacramentales nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi». La expresión «nihil aliud quam» da, en cierto sentido, a entender esta misma esencialidad.

c) *Esta doctrina para Santo Tomás está sólidamente fundada; es cierta.*

Basta leer de nuevo el pasaje transcrito para apreciar un profundo raciocinio antes de concluir en esa definición. Ciertamente para el Santo Doctor esta doctrina no es algo dudoso o probable. Es verdadera, sólidamente fundada. En los artículos restantes de la cuestión acude a ella como un principio suficientemente claro para concluir en otra doctrina, o como enjuiciamiento para la solución de un problema ¹⁰⁵.

Un resumen final. El carácter es una realidad misteriosa. Ello explica de alguna forma la oscuridad en que se ha desarrollado el estudio teológico del mismo. Santo Tomás en sus obras ha ido señalando distintas perspectivas del carácter. En la Suma Teológica formula su opinión definitiva: «el carácter no es sino una participación del sacerdocio de Cristo». Sin duda alguna ahí, en el misterio del Verbo Encarnado, está la última explicación del carácter sacramental.

Damos por terminado este trabajo. Así queda preparado el terreno para extraer la virtualidad profunda de esa definición tomista del carácter sacramental.

FR. JESUS ESPEJA, O. P.

105. Así en el artículo 5 de esta misma cuestión usa de ella como argumento para concluir en la eternidad del carácter y en el artículo 6, ob. 1, lo propone como una doctrina cierta que entendida en su verdadero alcance, no admite dudas.

Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela

(Continuación) (*)

TIEMPO DE LA TRASLACION

Como dijimos al comienzo del estudio, desde el s. vi al ix, al tiempo que los textos citados en la sección anterior ponen la sepultura de Santiago en «Acha Marmarica», los Martirologios generales se limitan a consignar el «Natale» del Apóstol: así el Martirologio Jeronimiano, el de Beda y sus derivados (Rhaban Maur, el de san Quintín), el anónimo inglés de la mitad del s. viii, el lionés de fines del s. viii o comienzos del ix. Floro de Lyon, en la primera recensión de su Martirologio, escribió: «Natale B. Jacobi apostoli fratris Johannis evangelistae, qui decollatus est ab Herode rege, Hierosolymis, ut liber Actuum Apostolorum docet». En la segunda, representada en los códices de Epternach y Toul ²²⁶, añadió: *Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translata, et in ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum, condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur*".

* La parte anterior de este artículo se ha publicado en «LA CIENCIA TOMISTA», n. 279 (1961), pp. 417-474.

226. Dom Quentin fija su redacción antes del a. 860: *Les Martyrologes historiques du Moyen Age* (Paris, 1908) p. 385.

Es digna de comparación la noticia del mismo Floro sobre san Bartolomé ²²⁷. En la primera recensión decía: «In India, natale Si. Bartholomaei apostoli, qui apud Indiam Christi Evangelium praedicans, decollatione martyrium complevit». En la segunda (códices E. T.), añade: "*Huius apostoli sacratissimum corpus primum ad insulã Lipparis, quae Siciliae vicina est, deinde Beneventum translatum, pia fidelium veneratione celebratur*". El traslado de san Bartolomé a Benevento, después de la violación del sepulcro de Liparis por los sarracenos, era un hecho reciente, al escribir Floro: parece corresponder alrededor del año 838, o antes. ¿La noticia paralela sobre Santiago alude también a un Traslado reciente? ²²⁸.

Con el texto de Floro se compaginaría bien un traslado en el s. ix. Pero la suposición encuentra, por otro lado, dificultades invencibles. Habría que admitir que lo que fue una arribada a Iria se interpretó equivocadamente como una Invención, que es de lo que hablan todos los datos medievales. ¿Y cómo se entiende, en tal hipótesis, la vaguedad de los relatos de Traslación, casi contemporáneos? El traslado de san Bartolomé a Liparis, que Floro no menciona hasta la segunda recensión, aconteció en el s. vi. Según hemos apuntado ya, el hecho compostelano que hay que explicar (descubrimiento e identificación en el s. ix) postula algo anterior a este siglo.

*
* * *

¿EN LOS SIGLOS V-VII?

Es tiempo acorde con la aparición de la noticia sobre «Acha Marmarica». Los textos del s. ix no causan dificultad: porque es verosímil que proyecten el Traslado sobre el s. i, por falta de perspectiva histórica. Los traslados de Cuerpos santos abundan

227. Notó la semejanza de factura Dom Quentin (*op. cit.*, p. 372).

228. Hay una curiosa adherencia de S. Bartolomé y Santiago en algunas raras variantes de Calendarios. El de *Silos* (ms. 3), mitad s. xi, pone en el 24 de julio: «S. Bartholomei et Jacobi apost.», y también le asigna a S. Bartolomé el jacobeo 30 de abril. El cód. A. 4. 20 del Colegio de la SS. Trin. de *Dublin* (Martirolog. Jeronim.), s. xi, coloca en el bartolomaico 25 de agosto: «Jacobus cum Bartholomaeo» (cfr. «Anal. Bolland», 32, p. 377).(?).

en ese período, ya desde el s. iv: unos en forma solemne, otros ocultamente para salvarlos de profanaciones de los Persas o los Bárbaros o los Mahometanos. Recuérdense, entre tantas, las traslaciones de san Andrés, san Lucas, san Timoteo, san Babila, santos Nazario y Celso, santos Gervasio y Protasio, santos Vital y Agrícola, santo Tomás apóstol, san Esteban, san Juan Crisóstomo, san Eustazio, san Agustín, san Jenaro, san Severino, san Bartolomé, san Antonio, santa Catalina, san Jerónimo, etc.

Motivos para una huida de Oriente no faltan. Son frecuentes las incursiones devastadoras de los beduinos y los persas. Hacia el final del período la opresión se extrema: el año 614 los persas (Cosroes II) ocupan los territorios bizantinos de Siria y Palestina, y destruyen los edificios constantinianos del santo Sepulcro. En seguida viene la impetuosa expansión mahometana, que entre los años 635 y 638 absorbe Siria y Palestina, en el 640 Egipto, y se corre por el Norte de Africa hasta irrumpir en España a comienzos del s. viii. El camino de Oriente a Galicia era usual para clérigos y monjes ²²⁹.

Tillemont y Gams expusieron hace tiempo la hipótesis de un traslado del cuerpo de Santiago en el siglo vii, hecho por fugitivos de los Sarracenos; al que siguió un ocultamiento en

229. Ya Idacio en el s. v recibió informaciones de Palestina y otras regiones orientales de un presbítero de Arabia y de varios griegos. Sobre viajes entre Oriente y Galicia, en ambos sentidos, y la participación monástica en ellos: vid. *Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el s. V*, y *Peregrinos de Oriente a Galicia en el s. V*, de C. Torres, en: «Cuadernos de Estudios Gallegos» 10 (1955); 12 (1957); «Rev. de Archivos, Bibliot. y Museos» 61 (1955); «Compostellanum», I, 2 (1956) pp. 49-50, 60-64, 94-96.

Una notable «inmigración» eclesiástica griega se adivina en tiempo de san Martín Dumiense (s. vi), quien, antes de venir a Galicia, había ido desde su Panonia natal a Oriente. Duchesne (en su *L'Eglise au VIème siècle*, Paris, 1925, p. 564), escribe: «Pourquoi avait-il séjourné en Orient et à quelle fin avait-il pris, sur le tard, le chemin de la lointaine Galice, nous ne saurions le dire. Vers le temps où nous sommes, deux grecs, Paul et Fidèle occupèrent successivement le siège métropolitain d'Emerita. Dans l'entourage de Martin, nous trouvons un diacre, Paschasius, qui comme son maître, savait fort bien le grec». En nota Duchesne insinúa una explicación, atendible, pero ciertamente insuficiente: «C'est le temps où Justinien cherchait à prendre pied en Espagne; bien que ses lieutenants n'aient occupé que la partie orientale de la péninsule, il était naturel qu'ils eussent des intelligences dans la partie occidentale, où dominaient les Suèves, rivaux traditionnels des Wisigoths».

el s. VIII, por la irrupción de los mismos sarracenos en España. Escribe Tillemont: «Il y auroit donc plus de probabilité à dire que dans les desordres du VII^e siècle, et parmi les ravages que les Sarrazins firent alors et depuis dans la Palestine, le corps de saint Jacques fut transporté en Galice par quelque occasion, et y est ensuite demeuré inconnu jusque vers l'an 800, à cause des troubles que causa dans toute l'Espagne l'invasion qu'en firent les Sarrazins au VIII^e siècle... C'est une conjecture sans preuve, mais qui est néanmoins aussi-bien prouvée que ce que l'on dit sur ce sujet. Je croy qu'elle débarasseroit mieux toutes les difficultez...»²³⁰. La indicación es pertinente, aunque desasistida de documentación.

P. B. Gams²³¹ construye una trama ingeniosa con los indicios que cree hallar en las mismas tradiciones españolas. La carta del Papa León y la carta de Alfonso III, al referir el traslado, hablan de la "*ratis*", "*per ratem*", en que fue traído el Cuerpo. Además de los Discípulos del Apóstol (Atanasio y Teodoro) sepultados en Compostela, la tradición del Breviario bracarense celebra a otro, como primer obispo de Braga, a quien se llama Pedro de Rates. Gams opina que este lugar, no existente en España²³², es reminiscencia de Raithu o Raitu (Rayeh), próximo al Sinaí²³³. Aquí se construyó un monasterio en tiempo de Justiniano (a. 528-530), cuyo primer abad fue Juan el escoliasta de la *Scala* de Juan «Climaco». Estaba en una zona donde se acogían numerosos monjes; Procopio²³⁴ narra la protección, en

230. *Mémoires...* (op. cit.), pp. 329, 598. Las dificultades, a que alude, son muy endebles: prohibición de traslado antiguo por la ley romana, los textos de «Marmarica», el texto de Venancio Fortunato.

231. Op. cit., en la nota 35, supra.

232. En esto se equivoca Gams. Rates está al SO. de Braga, cerca del mar. El Breviario de Braga sitúa allí el martirio de Pedro (26 abril). Vid. Flórez, E. S., III, pp. 133-135, 404-405; XV, pp. 100-104; y M. Monteiro, *S. Pedro de Rates*, Porto, 1908. Naturalmente, la antigüedad y solidez de esa tradición bracarense es muy combatida: vid. A. Ferreira, *Origens do Cristianismo na Península Hispânica*, Porto, 1912. Recientemente, Sergio da Silva Pinto aboga por la historicidad del primer obispo de Braga, pero no la del nombre Pedro ni la de su vinculación a Rates (en: *O problema de S. Pedro Mártir, 1.^o Bispo de Braga*, Braga, 1959).

233. Población en la Arabia Pétreá, sobre la costa del mar Rojo, al SO. del monte Sinaí.

234. *De aedificiis*, V, 8.

fuertes y soldados, que allí se les proporcionaba. Por eso fue refugio de tantos monjes huídos de Palestina y Egipto. Al monasterio del Sináí fue trasladado el cuerpo de santa Catalina de Alejandría. Gams supone que en el s. vi debieron llegar a Raithu monjes de Jerusalén con el Cuerpo de Santiago. En el siglo vii también allí arreciaron las persecuciones²³⁵; entonces unos monjes llevaron el Cuerpo a España. Debieron ser los tres mencionados en las tradiciones medievales, que los confunden con Discípulos de Santiago, como hacen con los Siete Varones Apostólicos. Las voces «ratis», «Rates» proceden de los *monjes de Raithu*, que debieron llamarse en latín monjes «raithuenses» o «rathenses». Pedro conservó la denominación «de Rates»; en el a. 650 hay, documentado, un *Teodoro de Raitu*, amigo de san Máximo; el nombre de *Atanasio*, tan extendido en Oriente, es muy probable en un monje de Raithu, donde una iglesia se intitulaba de san Atanasio²³⁶.

Lipsius dice que la teoría de Pius Gams «ist durch und durch des Verfassers eigne Phantasie»²³⁷. La mayor parte de los escritores la eluden o la desconocen²³⁸. Con todo, no es lícito negarle un poco de atención.

La palabra «ratis» en la carta del Papa León es algo extraña. Ciertamente la emplea en el sentido de «nave»²³⁹: «levatum est

235. El año 601 cuarenta y tres Monjes de Raiti murieron a manos de los Blemios. Los conmemora el *Martirologio Romano*, el 14 de enero, juntamente con otros 38 Monjes martirizados por los Sarracenos en el monte Sináí.

236. La leyenda que hace de Atanasio y Teodoro Obispos de Zaragoza debe tener por fundamento —según Gams— que los monjes de Raithu llevaron el Cuerpo primeramente a Zaragoza. La presión mahometana en el s. viii obligó a un nuevo traslado a Galicia, cuyas huellas son las manifestaciones de culto que ofrecen allí los documentos de Odoario (a. 757-760).

237. *Die Apokryphen...* (cit.), III, p. 224, nota 1.

238. López Ferreiro la recoge (t. I, pp. 137-38) acaso con desdén excesivo.

239. Su acepción clásica es más bien: balsa de troncos. La misma acepción conserva en san Isidoro (*Etimol.* 19, 1), quien señala la aplicación abusiva del nombre a las naves. Festino, en sus Glosas, había dicho: «Rates... interdum etiam naves ipsae significantur» (G. Goetz, *Corpus Glossar. Lat.* I (1923) p. 345). El *Liber glossarum* (lexicon compuesto, entre a. 690 y 750, en España, según opinan Goetz y Mommsen; y del que quedan unos 30 manuscritos de los s. viii, ix, x, xi, xii, xiii, etc.), dice: «Rates naves; proprie ligna quibus rustici profunda fluminum transeunt» (vid. Goetz, op. cit., V

corpus eius *navigio*... septima die requiebit *ratis* in locum que dicitur bisria inter duos ribos» ²⁴⁰. Pero la recensión de la carta según el código del Escorial ²⁴¹ deja ver una interferencia del sentido «nave» con el de topónimo: «levatum est de hierosolimis corpus eius *navigio in rathem*; et... requievit *inter illa rathe et sare* ²⁴² quod dicitur bisria in locum ille ...Et alii quatuor ascenderunt *rathem* et reversi sunt ad... hierosolimam». Esta confusión, y la misma insistencia en el uso de «*ratis*», podrían esconder el testimonio inconsciente de un dato más antiguo, de carácter topográfico, mal interpretado ²⁴³. También sorprende que sólo conozcan el nombre de tres entre los siete Varones Apostólicos ²⁴⁴.

Todo ello es turbio, y quizá de poca sustancia. El uso equivoco de «*ratis*» acaso se deba a torpe manipulación de un redactor tardío sobre el texto del s. ix-x, que Gams no conoció ²⁴⁵. No valora Gams, como se debe, la noticia de «A. Marmarica». Sin embargo, denota sagacidad crítica el haber husmeado estos vestigios en los ingenuos relatos; y no me atrevería yo a taponar del todo el camino de Gams.

Una traslación de Santiago a Compostela después del s. vi

(1894) p. XX. 239). Cf. las glosas latino-griegas (vol. II del *Corpus*, p. 169. 408. 449; III, p. 205). Es también frecuente la simple glosa «Rates-naves» en códigos del s. vii, viii, ix, xi (*Corpus Glos.*, IV, 160. 277, 384, 560; V, 141; III, 433: griega); El Glossarium Amplonianum, s. ix: «Ratis-fluite saxonice» (*Corpus V*, 327). Código Calixtino (2, 7, 8): «*ratis*» = «*navis*».

240. Ms. lat. 2036 de París, s. x (ediciones citadas en «Compostellanum» I, 2 (1956) 129, 131). En el código 1104 de la Bibl. Casanatense, s. xi-xii, «*ratis*» equivale a «*classis*» y «*navis*» (*ibid.*, pp. 134-40).

241. Del s. xii (edic.: *ibid.*, p. 130. 132).

242. El río Sar, Ilie = Iria.

243. Conviene recordar que, además del *Raitu* árabe, hay otros *Rates* o *Ratis*, *Rates*, lugar poblado en Portugal; idem, al oeste de Compostela. *Ratis*, isla frente a la Rochela, costa sur-occidental de Francia (actual isla de Ré), *Ratis* o *Ratae* (*Ratas*): mansión (actual Leicester) en Inglaterra, via de Londinium a Lindum (cf. *Itiner. Anton.*).

244. Torquatus, Tysefons, Anastasius (?). Recensión Escorial: Tessefor. Las Actas de los Varones nombraban a los siete, No se menciona a Pedro.

245. ¿«*Inter illa (rathe) et sare*» es «*inter Ulia et Sare*» (forma correcta de los dos ríos)? Gams maneja la carta en la recensión del Calixtino: ¿sus Teodoro y Atanasio son los Tessefor y Anastasius de las anteriores? Cf. «Compostellanum» I, 2 (1956) pp. 132-133, 135-136.

es afirmada con tranquilidad por I. SCHUSTER (*Liber Sacramentorum*, vol. VIII, 4 ed., 1942, p. 99). La apunta, con un «quizá», Dom Lefèvre en su *Misal*, al 25 de julio.

★★

Está sin explorar la veta del *Culto a Santiago* en este periodo, como portador de posibles huellas de una traslación. Dos son los filones: el de los días de Fiestas; el de la difusión de iglesias y reliquias.

DIAS DE FIESTAS.

Es sabido que las fiestas de Santos corresponden a conmemoraciones variadas: día de la Pasión, día de la Deposición, día de la Dedicación de una iglesia, día de la Traslación... Los calendarios unas veces expresan y otras omiten el motivo de cada fiesta: pueden consignar sólo el nombre del Santo, aunque el día haya sido elegido originariamente no como aniversario de Pasión o Deposición, sino de Traslación o Dedicación de una iglesia ²⁴⁶.

Las fiestas de Santiago conocidas se agrupan, casi todas, en tres núcleos temporales: unas, hacia el tiempo de Pascua; otras, hacia diciembre; y la del 25 de julio.

Hacia el *tiempo de Pascua*, es decir, en el *aniversario aproximado de la Muerte* del Apóstol. Así, muchas iglesias orientales. La fijan el *30 de abril*: el menologio del monasterio de Patmos ²⁴⁷, el synaxario armenio ²⁴⁸, la mayor parte de los menologios copto-árabes ²⁴⁹, el calendario árabe de Abou'l-Barakât ²⁵⁰. El *7 de mayo*, el menologio jacobita, siríaco, del mo-

246. El 21 de diciembre, fiesta de santo Tomás, se da como día de su Traslación a Edesa en los indiculos de los cód. Epternach y Wissemburg (s. VIII) del Jeronimiano. La fiesta de san Bartolomé el 24 de agosto es celebrada por los griegos como de Traslación. Santiago el Menor el 1. de mayo recuerda la Dedicación de una iglesia en Roma, en el s. VI; etc....

247. Ms. 254, fines s. X («Anal. Bolland.», 72 (1954) 33-34).

248. «Anal. Bolland.» 68 (1950) 269, 275.

249. Cf. Nau, P. O., X, p. 203. Cf. los evangelarios (s. XIII y XVI) de la Bodleiana de Oxford, (ed. Selden).

250. Tisserant, P. O., X, p. 245-286.

nasterio de Quennesrê ²⁵¹. Ponen, además, fiestas de Santiago el 12 de abril, los menologios copto-árabes ²⁵²; el 7 de junio, el calendario árabe citado; las mismas fuentes asignan el 4 y el 12 de febrero. El calendario en mármol de Nápoles, s. ix, coloca la fiesta de Santiago el 25 de mayo ²⁵³.

Otras iglesias, tanto orientales como occidentales, prefieren uno de los últimos días de diciembre, uniendo a veces a Santiago con Juan su hermano. Celebran el 27 de diciembre, en unión con san Juan: el *Breviario* Siríaco, del s. v, que recopila calendarios anteriores de iglesias orientales ²⁵⁴; el *Calendario Cartaginés*, del s. vi, que junta a Santiago con Juan Bautista ²⁵⁵; el calendario latino descubierto el año 1950 en el Sinaí, que procede, según parece, de una iglesia norteafricana, y es del s. viii con fondo más antiguo ²⁵⁶; varios libros galicanos. Los Armenios le dedican el 28 de diciembre. En los Calendarios hispanos de los siglos x-xi, excepto el cordobés, Santiago se celebra el día 30, su hermano Juan el 29 y Santiago «Frater Domini» el 28 de diciembre ²⁵⁷. Estas fiestas decembrinas, de origen oriental, con-

251. Ms. add. 14504 del Brit. Mus., s. ix (P. O. X, 40). En unión con Juan.

252. Los evangeliarios dan un «Jacobi festum» el 11 de abril. (P. O. X, 202).

253. «Anal. Bolland.», 57 (1939) 6-59. Delehaye conjetura que el redactor leyó equivocadamente «25 mayo» donde el Jeronimiano dice: 25 de julio (?).

254. Ms. add. 12150 del Brit. Mus. (cód. de Edesa del año 411), P. O. X, 11.

255. *Acta SS.* nov. II, 1, p. LXX-LXXI. Cf «Anal. Bolland.», 67 (1949)

264. En su Comentario al Mart. Jeron., Delehaye afirma: «Mendum librarii est *Baptistae loco Evangelistaen*» (?).

256. Bibl. del Sinaí, Fondo eslavón, n. 5 (fol. 106-108). Cf. J. Gribomont, *Le mystérieux Calendrier latin du Sinai. Edition et commentaire* («Anal. Bolland.» 75 (1957) 105-134. Cita allí el estudio paleográfico de E. A. Lowe. Gribomont concluye: «Le calendrier du Sinai... s'explique d'une façon assez satisfaisante comme le sanctoral d'une Eglise d'Afrique du nord, apparenté à l'une des sources du martyrologe hiéronymien, tenu à jour sur place au moment de l'occupation byzantine... Il constitue un précieux document sur les relations liturgiques de l'Afrique du viii siècle tant avec l'Orient qu'avec l'Espagne, l'Italie méridionale et Rome». Al fin del Calendario está la copia de: «Nomina Apostolorum per singulos cibitates ubi predicaberunt euangelium» (*Jacobus Zebedei: in Spania*).

257. Síntesis de estos Calendarios, por Vives-Fábrega, en «Hispania Sacra» III, 5 (1950) 145-161. Pierre David supone que el día común para Santiago y Juan fue antiguamente el 27 (ve una insinuación de ello en el

memoran la Pasión de Santiago y Juan, mas no por razón de cronología biográfica, sino como parte de un sistema convencional de conmemoraciones que agrupa algunos Discípulos en relación con la Natividad del Señor ²⁵⁸. La fiesta de san Juan es la que permanece más fija ²⁵⁹.

El calendario maronita señala el 8 de octubre ²⁶⁰. El menologio de Basilio celebra la Muerte el 15 de noviembre ²⁶¹, como también el Synaxario Constantinopolitano. El mismo día pone una segunda fiesta de Santiago el calendario marmóreo de Nápoles. Hay dos datos llamativos: 1) el Jeronimiano, al 13 de noviembre, después de mencionar las «depositiones» de san Amando y de san Bricio, en ciudades de la Galia, anota: "*et alibi depositio sancti Jacobi*"; 2) un fragmento de calendario, en palimpsesto, contenido en la versión georgiana del *Typicon* de Jerusalén, pone al 1 de diciembre: «en el edificio de Paulo, invención de Santiago Apóstol» ²⁶². No sé si el texto del Jeronimiano se refiere a un Apóstol ²⁶³; el calendario georgiano

homiliario de Silos); la distribución de los Calendarios del x-xi habría sido determinada por el acceso de la leyenda de santa Eugenia, la cual se puso en el 27 (*Etudes sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*, Lisboa, 1947, p. 204). Vid. opinión de Urbel en la nota 315, infra. Sobre la fiesta en Jerusalén, cf. Delehaye en su Comentario al Jeronimiano, ad 27 dec.

258. Las fiestas de san Esteban, Santiago el Menor, Santiago el Mayor y san Juan.

259. ¿Es acaso la primigenia, y Santiago se adjunta? A. Fábrega opina: «E indudable que el culto a san Juan Evangelista juega un papel importantísimo en el hecho de la entrada de su hermano en el culto visigodo» (*Pasionario hispánico*, I, Madrid, 1953, p. 200). Cf. opinión de P. de Urbel en la nota 315, infra. Roma celebra el 27 sólo a san Juan (lo mismo parece indicar el Evangelionario de Nápoles, s. vi). Delehaye supone que la forma primitiva del Mart. Jeron. unía a Santiago y Juan. Su forma actual une con Juan a Santiago el Menor. Si nos place la idea de que la Liturgia jerosolimitana eligió —para los últimos días de diciembre— a los discípulos muertos en Jerusalén (san Esteban, Santiago el Mayor y Santiago el Menor), entonces pensaremos que fue Santiago, y no Juan, el que determinó la fiesta decembrina. Sin embargo, parece que no falta en la antigüedad la suposición, rara, de la muerte de san Juan en Jerusalén: cf. supra la nota 132.

260. P. O. X, 347-53.

261. P. G., 117, 163-64.

262. Publicado por la Universidad de Tiflis (cf. «Anal. Boll.», 46 (1928) p. 385).

263. Delehaye (*Commentarius*, p. 599): «Apostolum hunc esse, eiusque reliquiarum translationem hodie memorari, coniectura est quae nulla ratione

habla quizá de Santiago el Menor, pero tampoco tengo a mano medios de aclararlo. Ambas indicaciones merecen estudio.

No está claro el origen de la *fiesta del 25 de julio*, que encontramos primero en algunas iglesias occidentales y que, al ser adoptada por Roma y generalizarse después la Liturgia Romana, se extiende a toda la Iglesia Latina, aunque su irradiación es anterior al fenómeno expansivo de aquella Liturgia. La traen todos los códices conservados del *Martirologio Jeronimiano* ²⁶⁴ (más de 12 completos a partir del s. VIII), que proceden de monasterios e iglesias de Irlanda, Anglia, Francia, Alemania e Italia, y se originan —según la estimación de Duchesne y Dom Quentin— de un arquetipo formado en Borgoña (Auxerre?), a fines del s. VI. Su composición original suele fijarse en la Italia del s. V (donde en el VI corrían dos recensiones, una narrativa, otra más escueta); la actual es una refundición. También la registran los *Martirologios históricos latinos* de la Edad Media, s. VIII-IX (Beda, Floro, Rábano, Notker, Usuardo...); que en el s. XVI desembocarán en el *Martirologio Romano* editado por Baronio ²⁶⁵. Los Martirologios, por su carácter de compilaciones destinadas a la lectura, no representan necesariamente fiestas reales de las iglesias donde aquéllos se copian y leen; pero las Fiestas están tomadas del uso de alguna iglesia, esto es, de los calendarios. Hay un *calendario gálico* del s. IX ²⁶⁶, que entre las escasas anotaciones de fiestas consigna la de Santiago el 25 de julio. En Roma, ni el *Feriale*, del s. IV, ni los *Sacramentarios* en su primera fase (s. V-VIII) anotan fiestas de Santiago el Mayor, aunque algunos autores suponen que se celebraría en unión de San Juan (?). La fiesta se instituye más tarde, y los libros litúrgicos (desde el s. XI) la inscriben el 25 de julio ²⁶⁷.

suadetur». Cita al primer editor, Fiorentini, *Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium*, p. 967. («Nulla ratione suadetur»; tampoco «nulla ratione dissuadetur»).

264. Entre otros estudios, vid. los contenidos en las dos ediciones de: De Rossi-Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum* (Acta SS. nov. II, 1 (Bruxelles, 1894), y H. Delehaye, *Commentarius...* (cit.).

265. H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen Age* (Paris, 1908).

266. Bibl. Vatic., cod. Reg. lat., 309, fol. 6-12v.

267. Así, el Cód. H. 58 de la basílica san Pedro, s. XII (calendario tipo jeronimiano). Entre los que suponen una fiesta de Santiago en Roma desde

En España, donde la mayoría de los calendarios del x-xi ponen a Santiago en el 30 de diciembre, dos testimonian su fiesta el 25 de julio: el llamado *Calendario de Córdoba*, y el calendario incluido en el *Antifonario de León* (éste acoge igualmente la fiesta de diciembre).

La lista de Córdoba fue copiada por el obispo Recemundo, en el s. x (el códice es del a. 961) ²⁶³. Abunda en fiestas situadas en los días de uso galicano-romano. Por ello Dom Férotin y G. Villada estimaron que *su original* es posterior al de los demás Calendarios ²⁶⁹. J. Vives en 1941 opinó que, al contrario, contiene la recensión más antigua del Santoral (excepto el del Sur de España), pues no es verosímil que las fiestas no mozárabes hayan pasado de la Europa cristiana a Córdoba después de la invasión mahometana; por otra parte, en Córdoba ya en el s. iv se leía un Martirologio muy nutrido. Como el *Calendario epigráfico de Carmona* (s. vi-vii) omite a Santiago el 30 de diciembre, Vives cree probable que acaso lo pondría también en el mes de julio, que no se conserva ²⁷⁰. Pérez de Urbel rechaza esa antigüedad: según él, fiestas como la del 25 de julio fueron introducidas en el s. x por el mismo Recemundo, quien había viajado por Francia y Alemania; piensa que, de ser visigóticas, se hallarían también en Toledo y no aparecerían tan tarde en otros libros hispanos ²⁷¹.

El *Antifonario de León* ²⁷², escrito en la primera mitad del s. x (con añadiduras que alcanzan hasta 1069), es copia fiel de un

el s. iv el 27 de diciembre, juntamente con san Juan, vid. A. Baumstark, *Das Communicantes und seine Heiligenliste*, en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Aschendorff, Münster, 1921.

268. Ed. M. Férotin, *Liber Ordinum*, Paris, 1904.

269. Según G. Villada el núcleo de éstos sería del s. v-vi (*Hist.* I, 147-8).

270. *Santoral visigodo en calendarios e inscripciones* («Anal. S. Tarraconensis», 14 (1941) 31-58). Cf. L. Ferreiro, *Hist.* I, 311.

271. *El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la Liturgia mozárabe* («Revista de la Universidad de Madrid» 3 (1954) p. 14).

272. Editado por los Benedictinos de Silos en 1928. Nueva edición, fac-símil, en «Monumenta Hispaniae sacra» vol. 5, II (1953). «Archivos leoneses» (vol. 8, 1954) le ha dedicado una serie de estudios de especialistas. Sobre las fechas (problema que tocan casi todos los articulistas) vid., además de P. de Urbel, a Cordoliani (*ibid.*, pp. 281-287); y Vives-Fábrega en «Hispania Sacra», 2 (1949) 345-47.

antiguo modelo toledano (s. VII-VIII) por mediación de un códice que —según P. de Urbel²⁷³— fue transcrito en el Sur de España (Beja?, Evora?), alrededor del a. 800. La fiesta de Santiago, el 25 de julio, aparece en el calendario añadida al normal «san Cucufate»; en el cuerpo del Antifonario, para ese día, sólo se prescribe el Oficio de común, con una rúbrica que suprime el de san Cucufate; una composición especial se incorporó al folio 5, entre los prólogos y antes del calendario. Según Vives y Fábrega²⁷⁴, la fiesta es añadidura leonesa posterior al núcleo inicial del s. X. Pero Pérez de Urbel sostiene que es la fiesta de diciembre (de origen asturiano) la añadida en León, y que la del 25 de julio (europea y mozárabe) debió añadirse ya al códice de Evora en el s. IX²⁷⁵.

¿De qué iglesia y de qué conmemoración litúrgica proviene la fiesta? Sigue en pie lo dicho por Tillemont: «qu'on ne sçait point pourquoi on fait la feste de saint Jacque le 25 de juillet»²⁷⁶. Schuster insinúa un intercambio entre los dos Santiagos, debido a la fiesta romana de san Felipe y Santiago el Menor, el 1 de mayo: «Non è impossibile che... la festa del 1 maggio in origine sia stata dedicata a san Giacomo figlio di Zebedeo, e rispettivamente, quella del 25 luglio al fratello di Giuda e cugino del Salvatore»²⁷⁷; al ser dedicada la iglesia de los Apóstoles en Roma (s. VI) con reliquias de Felipe y Santiago el Menor, éste habría sustituido a su homónimo²⁷⁸. Pero, aparte la inseguridad

273. *El Antifonario de León...*, loco. cit., p. 6-7.

274. «Hispania Sacra», loc. cit.

275. *El Antifonario...* (cit.). Por muy fiel que sea la transcripción leonesa, no se entiende bien cómo los indicios materiales de interpolación, visibles en el códice leonés, se atribuyen al desaparecido códice de Evora. Urbel va movido por la tesis (expuesta con mucha nitidez, quizá a costa de la seguridad) de la división entre el Noroeste de España (fiesta asturiana del 30 de dic.), y la España mozárabe menos Toledo (fiesta europea del 25 de julio). En artículo publicado al mismo tiempo, aunque escrito un poco antes, P. de Urbel da por cierto que Santiago estaba ausente de la copia leonesa del s. X: «Archivos leoneses» 8, 1954, 127.

276. Título de la Nota V sobre Santiago, en sus *Mémoires...* (cit.), p. 596.

277. *Liber Sacramentorum*, VIII, 4. ed. (1941), p. 99: «Il Morin ne ha trovato traccie perfino nei Calendari Cassinesi del medio evo».

278. *Ibid.*, VII, pp. 6, 140. La inserción de Santiago Menor, por la Dedicación, es probable: según Duchesne, entra en el Martir. Jeron. ese día posteriormente a la Dedicación (*Liber Pontificalis*, I, p. 306). Algunos Synaxarios

de la hipótesis, la fiesta romana del 25 de julio es posterior al Jeronimiano.

El *Martirologio Jeronimiano* —el más antiguo martirologio latino de carácter general, como el Siríaco lo es en Oriente— congutina muchos calendarios y noticias orientales, romanos, africanos, galicanos..., de los siglos iv y siguientes. Según la tesis clásica de sus editores y comentadores recientes, sus elementos básicos son tres: un calendario romano de la primera mitad del s. iv (del que es abreviación el «feriale» filocaliano); un martirologio oriental griego, de la segunda mitad del s. iv (que también es fuente del Martirologio Siríaco del a. 411); y Latérculos africanos del tiempo de las persecuciones romanas. ¿De dónde tomó la fiesta del 25 de julio? Pérez de Urbel —fundado en que acaso el texto original no decía más que «*Jacobi*»²⁷⁹— sugiere la posibilidad de que se tratase de un *personaje local*, y que al ser copiado el manuscrito en una región donde no existía el menor conocimiento de este «*Jacobus*», se relacionó la fiesta con Jacobo el Apóstol²⁸⁰. Pierre David afirma, hablando de la liturgia hispana, que «la fête du 25 juillet vient du *Breviarium Apostolorum* apocryphe auquel ont puisé les martyrologes historiques»²⁸¹. Pero en contra está que el *Breviarium*, como los demás indículos de fiestas, no es más que una compilación de noticias, y los días los toma de calendarios, es decir, de la práctica de las iglesias; habría que suponer, además, que es anterior al Martirologio.

En cuanto al uso hispano, hemos visto que se supone derivado de fuentes galicanas; quizá habría que aminorar la firmeza del aserto. Me parece necesario añadir que la investigación de este asunto ha de atender con más cuidado a la notable *fijación del día*: el Jeronimiano, no obstante reunir diversos calendarios, en los que había otras fechas (y recoger varias festividades de

orientales mencionan ese día sólo a Felipe (Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*... (Bruxellis, 1902), p. 645).

279. Lo insinúa Duchesne, fundado en que el cód. Epternach yuxtapone al *elogium* la simple mención *Jacobi*: vid. Delehaye, *Comentarius*, p. 395.

280. *El Antifonario*..., p. 9, nota 7.

281. *Op. cit.*, p. 204.

Santiago el Menor), para Santiago el Mayor sólo expresa la del 25 de julio ²⁸².

En su forma actual, el Jeronimiano y demás martirologios conmemoran el 25 de julio la *Passio* o la «Decollatio» del Apóstol. El *Liber Sancti Jacobi* ²⁸³ advertía ya en el s. XII, y Duchesne lo reitera, que ese día no corresponde al aniversario de la Pasión, la cual sucedió hacia el tiempo de Pascua ²⁸⁴. La fiesta debió nacer por otro motivo. El *Breviario Romano* (lección 6.^a de Maitines) y el *Martirologio* dicen que el 25 de julio es el *día de la traslación* ²⁸⁵. Esta aclaración moderna podría inspirarse en Floro y Adón, quienes acentúan el hecho del Traslado. Pero, antes de Floro, el *Breviarium Apostolorum* relaciona el día con la sepultura en «Achaia Marmarica» ²⁸⁶. El topónimo, ya ponderado, en convergencia con un sepelio rememorado varios meses después de la muerte (el texto alude a Act. 12, que la lleva al tiempo pascual), vigorizan la sospecha de que la noticia se refiere a una Traslación ²⁸⁷.

Para el conocedor de la historia del Culto es superfluo explicar que, si va implícita en alguna *fiesta*, la Traslación se sitúa

282. Cf. la variante dada en nota 228, supra. Cf. nota 234, infra.

Es muy de notar que el *Jeronimiano* suprime la fiesta de Santiago en diciembre —que parece ser la original de Jerusalén— y rompa la unión entre los dos Zebedeos, al unir con Juan a Santiago el Menor. Cf. supra las notas 258 y 259.

283. Códice Calixtino, 3, 3.

284. Como siempre se entendió, obviamente, Act. 12, 1-3; aunque el texto toleraría una interpretación menos precisa. Un interesante capítulo del Calixtino (3, 3) explica, en la boca del Papa Calixto II, que el día de la Pasión fue el 25 de marzo; y que el papa Alejandro lo trasladó al 25 de julio (como trasladó «Vincula S. Petri» al 1 de agosto), para evitar concurrencia con el tiempo cuaresmal o pascual. En el Jeronimiano, al 25 de marzo, hay el vestigio de una interferencia de los dos Santiagos (¿interferencia litúrgica? ¿o puramente biográfica?).

285. J. Belet, en su *Rationale Divinorum Officiorum* (cap. 140), s. XII: «Colitur autem festum B. Jacobi octavo kalendas Augusti, non quod tunc obierit (passus est enim circa Pascham, ut liquido in huius diei epistola constat...); sed quod hoc die ei sit dedicata Ecclesia in Compostella» (?).

286. «Sepultusque est in Achaia Marmarica octavo kalendas agustas». En otras redacciones la fecha se liga directamente con la *Passio*.

287. Cf. L. Ferreiro I, 64, 314. (Vid. en el Calixtino el ensayo concordista «De tribus Sollemnitatibus»: 25 marzo, *Passio*; 25 julio, traslado de Iria a Compostela; 30 dic., sepelio).

muy bien en el período que estudiamos (del s. iv en adelante); sería difícil atribuirle al siglo primero.

*
**

DIFUSION DE RELIQUIAS E IGLESIAS DE SANTIAGO.

Es un dato firme de la hagiografía histórica que el culto de los Santos —al comienzo, estrictamente localizado en sus tumbas— se propaga después, desde el s. iv y en la alta Edad Media, mediante la difusión de sus Reliquias (óseas o simbólicas) y su deposición en oratorios y basílicas, muchas de ellas dedicadas con sus nombres. Y se propaga como irradiación de un foco, que es la tumba.

Hay ciertos períodos en que las Reliquias de unos determinados Santos se repiten con profusión en múltiples santuarios. H. Delehaye ²⁸⁸registra, en el breve tiempo del fin del s. iv e inicio del v, un lote de basílicas dedicadas con insistente repetición de Santos. Una de *Brescia* tiene reliquias de: san Juan Bautista; Apóstoles santos Tomás, Andrés; san Lucas; santos Gervasio, Protasio, Nazario; santos Sisinio, Martyrio, Alejandro; los santos cuarenta Mártires de Sebaste. Una de *Rouen*: san Juan Bautista; santos Tomás, Andrés; san Lucas; santos Gervasio, Protasio; san Agrícola; santa Eufemia. La de san Félix en *Nola*: san Juan Ba.; santos Tomás, Andrés; san Lucas; santos Agrícola, Vital, Proculo; santa Eufemia; san Nazario. Una en *Fondi*: san Andrés; san Lucas; santos Gervasio, Protasio, Nazario. El *Martirologio Jeronimiano* conmemora el 27 de noviembre en *Milán* a los santos Lucas, Andrés, Juan, Severo y Eufemia; y el 3 de septiembre en *Aquileia*, los mismos, menos Severo. La basílica de *Concordia*: santos Juan B., Juan Evang., Andrés, Tomás, Lucas.

El hecho es sorprendente. Mas la explicación me parece fácil: es consecuencia, en buena parte, de una *Invención o Traslación reciente*. Son célebres, y perfectamente documentadas, a lo largo del s. iv, las exhumaciones y traslaciones solemnes de: santo Tomás a *Edesa*; de los santos Andrés y Lucas, a *Constantinopla*;

²⁸⁸. *Loca Sanctorum* («Anal. Bolland.», 48 (1930) pp. 5-64).

de los santos Gervasio y Protasio y santos Nazario y Celso, en *Milán*; de los santos Vital y Agrícola, en *Bolonia* ²⁸⁹. Poco más tarde, el año 415, acontece el hallazgo de las Reliquias de san Esteban en Caphargamala, con traslados a Jerusalén y Constantinópla; y sigue inmediatamente la propagación de reliquias y la dedicación de iglesias un poco en todas partes: Oriente, África, Roma, España ²⁹⁰.

La difusión se hace con variedad de ritmos. Unos santos se vuelven de pronto casi «universales», como san Esteban. Otros empiezan por ser, durante más o menos tiempo, «regionales». Esto no depende sólo de la «importancia» del santo: nótese, por ejemplo, que en la serie de basílicas nombradas (del Norte de Italia y de las Galias) no hay Reliquias de san Pedro ni de san Pablo, a pesar de que ya desde la época constantiniana (según documentación del s. iv) se extendían por el Sur de Italia, África, Oriente. Mucho pende de la devoción o actitudes de ánimo; pero éstas, a su vez, son provocadas o avivadas por hechos contingentes: por ejemplo, el viaje del gallego Orosio a Palestina.

Hay difusiones muy importantes, y sin embargo, carecen de todo testimonio directo en la Historia antigua. Se comprueban más tarde por las iglesias dedicadas: recuérdense tantos santos orientales, africanos, galos, en iglesias de la España visigótica. Piénsese en las enormes irradiaciones de iglesias de santos, totalmente desconocidas, que se revelan de modo indiscutible en la toponimia ²⁹¹.

289. Cf. las Historias Eclesiásticas; las Cartas y Homilias de los santos Padres.

290. Noticias innúmeras. Vid. Notas de Baronio al *Martyrologium Romanum*, ed. 1589, pp. 341-42. Cf. san Agustín, *De civit. Dei*, 22, 8; *Idacio*, *Cronicon* y *Fastos consulares*; Vida de santa Melania. El gallego P. Orosio sale de Hipona, enviado por san Agustín, a ver a san Jerónimo, y llega a Palestina en 415; en 416 deja Palestina, con Reliquias de san Esteban, y pasando por Hipona vuelve a España, aunque hubo de detenerse y depositar las Reliquias en Mahón (cf. Gennadio, *De Viris ill.*, 39; Severo de Mallorca, *Epist. de Judaeis*). Avito escribe a Balconio, obispo de Braga: «misi vobis per sanctum filium et presbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi Martyris, hoc est, pulverem carnis atque nervorum, et quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida» (Flórez, E. S., XV, p. 375).

291. Lo subraya bien Delehayé, loc. cit.

Santiago el Mayor no se cuenta entre los Apóstoles que en los siglos iv al vi adquieren gran difusión y «popularidad». Estos son: Pedro, Pablo, Andrés, Tomás y Juan. Los demás apenas se nombran, o bien están circunscritos en regiones determinadas; algunos, como Santiago el Hermano del Señor, se van destacando ²⁹². J. Vives confirma la ausencia en sus *Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica* (Barcelona, 1942): no aparece Santiago el Mayor, sí el Menor. Después no salió más que la posible excepción de un epigrafe de Mérida.

El contraste con ese vacío de dedicaciones —que en gran parte de España y en otros países persiste, al parecer, hasta el s. ix— asistimos en ciertas zonas a una atendible *difusión de Reliquias e iglesias de Santiago*, en los siglos vii y viii: así, en *Inglaterra, Francia y Galicia*.

En Francia y Galicia habría que contar, primeramente, no pocas iglesias de Santiago, que se mencionan en documentos del s. ix, pero cuya existencia anterior (independiente de Compostela) se puede afirmar, de unas con certeza, de otras con gran probabilidad. Recordamos, por ejemplo, en Galicia: la iglesia de Belesar en Modóñedo ²⁹³; la de Santiago junto a Sillobre y Santiago «ad Berosindi» ²⁹⁴; la iglesia monástica de san Juan y Santiago en Vaorres ²⁹⁵; las reliquias que Alfonso II pone en san Salvador de Oviedo ²⁹⁶. En Francia: la capilla de Santiago en Zena ²⁹⁷; las reliquias «de ossibus S. Jacobi Apostoli» (el Mayor) reunidas hacia el a. 840, si no antes, en el monasterio de Jouarre-Meaux ²⁹⁸.

Veamos en el período anterior al s. ix *altares e iglesias de-*

292. Cf. documentos litúrgicos; Gregorio de Tours, *De gloria Martyrum*.

293. F. Reigosa, *Boletín de la Comisión Prov. de Monumentos* V, 40 (Lugo, 1953), pp. 260-263.

294. Con otras muchas fue objeto de una demarcación en favor de la diócesis de Iria, por orden del Rey en el s. ix. Vid. L. Ferreiro, *Hist.* II, apénd. 2; «Boletín Of. Archidióc. Santiago», 856-57 (1882). La fecha del documento está errada.

295. L. F., II, apénd. 16.

296. *Crónica de Alfonso III*.

297. *Mon. Germ. Hist., Diplomata Regum Germ. ex stirpe Karol., Karoli III diplomata*, n. 176, pp. 287-88.

298. *Bibl. Vat., Cod. Reg. Lat.* 12, fol. 182 (Wilmart, «*Studi e Testi*», n. 59, *Bibl. Vaticana*, 1933, pp. 9-17).

dicados a Santiago ²⁹⁰, sin contar algunas Reliquias (inciertas) depositadas juntamente con las de otros santos en iglesias de los siglos VI y VII ³⁰⁰.

Inglaterra. — San Aldhelmo, abad de Malmesbury, Obispo de Sherburn, compuso a fines del s. VII el erudito poema *De aris beatae Mariae et duodecim Apostolorum dicatis*, con epigrafs para cada uno de los altares de la gran iglesia consagrada. En el de Santiago ³⁰¹ —tras recordar su Vocación, su Predicación en España y su Martirio— pone dos versos interesantes: "*Plurima hic praesul patravit signa stupendus — Quae nunc in chartis scribuntur rite quadratis*". ¿Qué milagros son éstos? ¿Los que hizo Santiago antes de su muerte? ¿Milagros en relación con su culto posterior, de acuerdo con la insinuación que hemos visto antes en los Actos editados por Ebersold? ¿Y los escritos que ahora circulan? ¿Se reducen a la «Passio»? No está suficientemente claro. Como sea, es muy de señalar que en los doce *Carmina* de Aldhelmo la noticia sobre un repertorio de milagros, «que ahora se escriben», se reitera solamente para san Pedro («binos libellos») y para san Juan («membranas»). Y no será porque Aldhelmo, tan minuciosamente informado, no dispusiese en la bibliografía anterior de textos más ricos para otros Apóstoles: citemos el *Liber miraculorum B. Andreae Apostoli*, que fue atribuido a Gregorio de Tours, y bien aprovechado por el Ps. Abdías. Todo es, al menos, indicio de un *culto singular*. H. Delehaye, al destacar la densidad especial de ciertos Santos como titulares o patronos en Inglaterra (2.000 títulos de santa María, casi 1.000 de san Pedro, casi 700 de san Andrés), se sorprende de la de Santiago (y con razón, si se atiende a su rareza y oscuridad antiguas): «la fréquence du vocable de S. Jacques,



²⁹⁹ Por su antigüedad interesa la noticia del Mart. Jeron., al 1 de noviembre: «In Macedonia dedicatio basilice Jacobi et Johannis apostolorum». Como en la fiesta conjunta del 27 de dic., el Jeronimiano se refiere a Jacobo Menor, no sabemos si aquí será el mismo.

³⁰⁰ Un *S. Jacobi*, en la serie de Apóstoles, aparece entre las Reliquias depositadas en la dedicación de san Esteban de Ravenna, a. 550 (M. Germ. H., *Scriptores rerum Langobardorum*, pp. 327-28); y en la de santa María de Mérida, comienzos del s. VII («Archivo E. de Arqueología» 21 (1948) 311; «Anal. S. Tarrac.» 22 (1949) 67-73). ¿El Mayor? ¿El Menor?

³⁰¹ M. Germ. H., *Auct. Antiquiss.*, t. XV (1919) p. 23.

qui se retrouve plus de 550 fois, n'a pas trouvé d'explication satisfaisante» ³⁰². Pregunto si, además de la influencia ulterior de la peregrinación compostelana, no estará la explicación en la intensidad del culto desde el siglo VII.

Francia. — En el s. VII se menciona en Cahors la «basilica sancti Jacobi» ³⁰³, y en Clermont (s. VIII) se registra «in ecclesia sancti Jacobi, altare sancti Jacobi» ³⁰⁴. En la misma centuria, segunda mitad, la abadía de St. Riquier (Amiens), entre otros santos, tiene para Santiago el Mayor «altare sancti Jacobi, in quo reliquie eius, Xisti et Apollinaris» ³⁰⁵.

Galicia. — Los documentos de Odoario, obispo de Lugo, cuentan la repoblación de territorios en el s. VIII, después de las depredaciones musulmanas, y la reconstrucción de unas 80 iglesias (de origen visigótico), dedicadas a diversos santos ³⁰⁶. Las intrincadas discusiones sobre la autenticidad de la forma actual de los documentos en cuanto al contenido histórico-jurídico, no tienen por qué rebajar el valor de sus datos toponímicos, para los que no hay motivo de alteraciones posteriores ³⁰⁷. Entre las iglesias, siete eran de Santiago: las de *Vila Boenti*, *Quirice en Montenigro*, *Mera*, *Formati en Prucios*, *Zerzeta en Ortigaria*, *Villa Onorici en Aviancos*, y la de *Mamilani* (Meilán). Esta última, fundada el a. 757 por Avezano y Adosinda, los cuales la dedican en honor

302. *Loca Sanctorum* (cit.).

303. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*: M. G. H., *Script. r. meroving.* t. IV (1902) p. 587.

304. *El Libellus de ecclesiis claromontanis* (s. IX) reseña las 54 iglesias de la ciudad (M. G. H., *Script. r. meroving.*, t. VII (1920) p. 463).

305. M. G. H., *Script.*, t. XV, pars I (1887) pp. 174-79. Cuper (*Acta SS. Jul.*, VI, p. 31) menciona Reliquia de Santiago en el monasterio de san Pedro de Taberna en el Pirineo hispano, s. VIII.

306. E. S., XL.

307. La suposición de que los documentos sean una creación tardía, en su integridad, carece de fundamento. Junto a las observaciones, simplistas, de Barrau-Dihigo y las críticas de éste por S. Albornoz, vid, en particular: A. García Conde, *Documentos Odoarianos* («Bol. Com. Prov. Monumentos de Lugo», 2 (1942), pp. 25-29; 3 (1942) 57-60; 5 (1943) 101-109; 37-38 (1952) pp. 16-17); y A. C. Floriano, *Diplomática española del periodo astur* (718-910) I (1949) pp. 45 y 574. Sobre la permanencia de los viejos títulos de iglesias, en otra zona de Galicia, vid. P. David, *Etudes...* (cit.), pp. 241-42.

de Santiago Apóstol, «quem tu, Domine, nobis patronum instituisti» ³⁰⁸.

Las iglesias referidas están en el territorio de las diócesis de Lugo y Mondoñedo. De otra zona gallega (entre Miño y Mondego) Pierre David, en su estudio sobre los titulares de iglesias a partir del s. vi, afirma: «Le culte de cet apôtre (Santiago) est sans doute plus ancien, dans la région qui nous intéresse, que la diffusion des traditions de Compostelle» ³⁰⁹. Lo mismo dice J. M. Piel ³¹⁰.

La emergencia y la difusión del culto, que apuntamos, supone en primer lugar un foco de irradiación ³¹¹. ¿Dónde estaba? Supone acaso una novedad reciente: ¿invención?, ¿traslación? No se explica sólo por la tendencia creciente a honrar a todos los Apóstoles, porque ésta es general; ¿de dónde las conden-saciones franca, ánglica y galaica? ³¹². Ciertamente el foco o la invención o la traslación fueron menos sonados que los de san Andrés o san Esteban. Y bien pudieron estar ligados a las vicisitudes de un monasterio, del que, como de tantos centenares, no queda rastro documental.

En cualquier supuesto, ahí hay un tema de estudio. Conveniría dirigir las antenas hacia el triángulo del «mare britannicum»: islas británicas - Francia - Galicia. Los hilos se entrecruzan ahí significativamente: coincidencias en el culto; ¡coincidencias en el topónimo «Ratis»!; emigración de los Bretones

308. Muchos han tropezado en esta frase, por estimar increíble la alusión al patronato antes del Descubrimiento del s. ix. Fuera de que el alcance del «patronato» puede ser mayor o menor, olvidaban que el famoso Himno de Visperas «O Dei Verbum», igualmente anterior al Descubrimiento, dice: «O vere digne, Sanctior Apostole —Caput refulgens aureum Spaniae— Tutorque nobis vernulus et patronus». (Nótese la prioridad de las iglesias citadas sobre la «propaganda» de Beato de Liébana).

309. Op. cit., p. 229.

310. *Os nomes dos Santos tradicionais hispânicos na toponimia peninsular*, Coimbra, 1950, pp. 85-86.

311. No vamos a aplicar a todas esas iglesias la sorpresa que significa san Agustín frente a la de san Esteban de Ancona, anterior a la Invención del 415: «corpus eius nondum apparuerat; memoria ibi unde erat»? (*Sermo* 323: PL 38, 1.445).

312. La veneración general (patente en los Indiculos) de ningún modo coincide con la dedicación de iglesias a cada uno de los Apóstoles.

cristianos en el siglo v-vi desde la Britannia a la Armorica galo-romana y al Norte de Galicia... Por otra parte, no falta la conexión con Oriente. Y todo, anterior a las relaciones carolinas con Asturias en el s. viii. Puede haber ahí una pista no desperdicable.

★
★★

¿CULTO SEPULCRAL?

La hipótesis de un traslado a Galicia en el s. iv-v o alrededor del s. vi, es compatible con un pronto ocultamiento, según lo apuntado por Tillemont³¹³. Pero, en todo caso, supondría un *culto localizado* en la zona de Iria, al menos durante algún tiempo. ¿Lo hace inadmisibile o inverosímil el *silencio documental*? Este punto requiere, como pocos, el sentido de la perspectiva histórica³¹⁴.

Aunque la mayoría de los autores suponen un culto a Santiago en la España visigótica, más o menos subordinado al de san Juan, ahora se conviene en que un *culto generalizado* no se encuentra *antes del s. ix*³¹⁵, pues su Oficio falta en libros litúrgicos de varias iglesias: el *Oracional* de Tarragona (Verona) de inicios s. viii; el original del *Antifonario* de León, en su fase del s. viii-ix. Pérez de Urbel concluye de sus investigaciones que la fiesta del 25 de julio (extendida en Europa en los siglos vii-viii, y adoptada en Cataluña), penetró en la España del Sur durante

313. Gran despoblación en el s. viii. Iria estuvo sometida al acoso frecuente de los piratas sarracenos, apostados en las islas, desde el siglo viii al xii; como también al de los Normandos, desde el ix. Ya en el v las costas gallegas sufrían asaltos de los vándalos y los émulos.

314. El argumento «impresionante» del silencio, en la forma que lo manejó Duchesne respecto a la Predicación, es indigno de tan buen historiador de la Iglesia antigua. Olvidó el hecho elemental de que san Pablo (cuya mención, dado el anuncio de su carta a los Romanos y las repetidas alusiones de escritores del s. ii-iii, no debía faltar en la literatura española, haya venido o no a España) es aún más silenciado.

315. A. Fábrega, *Pasionario Hispánico* I, pp. 198-200; P. de Urbel, *El Antifonario...* (cit.). El *Oracional* de Silos (s. ix) —aducido por P. de Urbel— en el código del British Museum está faltoso: carece del santoral desde junio a octubre.

el s. ix ³¹⁶; la del 30 de diciembre sería de origen asturiano (se eligió el día siguiente al de san Juan), y se recibió en Toledo a fines del s. ix o comienzos del x, por las especiales relaciones de esta iglesia con Oviedo.

Pérez de Urbel se excede al *afirmar* que la iglesia visigótica no conocía *ninguna fiesta de Santiago*, y que *por primera vez* fue implantada en Asturias, segunda mitad del s. viii, en el ambiente de fervor suscitado por la noticia de la Predicación del Apóstol y la confianza en su Patronato. El que no haya culto generalizado nada prejuzga contra un culto localizado; para decidir sobre éste, nos falta la *documentación litúrgica* de muchísimas iglesias, en concreto de la zona de Iria y del resto de Galicia ³¹⁷. Los poquísimos documentos conservados en otras no resuelven nada, porque respecto al *culto de cada santo* no tiene sentido en aquel tiempo aplicar el concepto unitario de *España* ³¹⁸. Conviene mantener sin equívocos los criterios de la ciencia litúrgica y hagiográfica.

Para situarnos, evoquemos dos ejemplos insignes de lugares con relativa abundancia de información. En *Roma* el culto de santos se localiza, casi enteramente, en las tumbas, o en memorias urbanas, hasta más acá del s. xii. La fiesta de cada santo se celebra en *una iglesia*, no en *las iglesias* de Roma. Y aún fiestas existentes en iglesias romanas son omitidas en el Calen-

316. Cree que es fiesta desligada totalmente de las tradiciones hispanas. No se olvide el *Breviarium*!

317. De Iria nos falta toda documentación. No hay razón para esperar menciones en las obras pastorales de san Martín Dumiense (s. vi) o san Valerio del Bierzo (s. vii). Tampoco hay textos narrativos. Si retrocediésemos al *Cronicón* de Idacio (s. v), acabo de releerlo y de verificar que aducir sus silencios supondría desconocimiento de su estructura. Es una crónica universal (no gallega) limitada a un periodo cerrado, dentro del cual anota escuetamente, por años, sucesos estrictamente contemporáneos y *novedosos*: excluye cualquier descripción de lo habitual. Aunque en el año anterior al inicio del *Cronicón* hubiese habido Traslación famosa del Apóstol, Idacio no tendría por qué aludir al Sepulcro, a no ser que ocurriese después algo noticioso, por ejemplo, una profanación de los bárbaros castigada, que es el motivo de la única mención de un santuario: el de Mérida.

318. La unidad litúrgica proclamada en el concilio de Toledo del a. 633 ('en cuanto al «ordo orandi atque psallendi»), que no eliminó diferencias provinciales, no incluye uniformidad en la lista santoral. Hay siempre diversidades en los calendarios, si bien al fin coinciden en un núcleo.

dario de Roma, quizá por no entrar en el programa de la liturgia episcopal. El *Feriale filocaliano* (s. iv) anota la fiesta —muy romana y luego muy extendida fuera— del «Natale Petri de Cathedra»; los Sacramentarios y Leccionarios (s. v-vii) la omiten. El Sacramentario Leoniano cita numerosas fiestas de Mártires en los santuarios cementeriales; el papa san Gregorio asistía a ellas (al menos 10 de sus Homilias fueron pronunciadas entonces); el Sacramentario Gregoriano o de Adriano, calla. El apóstol Mateo parece que tenía una iglesia ya en el s. v; los libros litúrgicos del s. v al viii omiten su fiesta, que no aparece hasta el calendario vaticano del s. xii. Los *Itinerarios* de peregrinos atestiguan la celebridad de fiestas en los cementerios, muchas de las cuales no han entrado en ningún libro litúrgico, ni siquiera en el nutrido Calendario del Vaticano; en cambio recoge algunas la compilación jeronímiana.

Otro ejemplo, en *Tours*. San Gregorio (s. vi) nos da el calendario de festividades establecido por su antecesor Perpetuo (s. v) y vigente en su tiempo³¹⁹: ¡ese calendario omite santos, como los santos Cosme y Damián, cuyas Reliquias estaban en Tours en iglesia edificada para ellas antes de Perpetuo, según recuerda el mismo Gregorio! Y si las fiestas de santos de una ciudad no quedan siempre registradas en los Libros oficiales, ¡cuánto menos se puede inferir del silencio de unas Iglesias o Diócesis lo que pertenece a otras distintas!³²⁰.

Se dirá que el culto de los Apóstoles era más universal. También en esto hay que evitar anacronismos. Las *fiestas litúrgicas*

319. *Historia Francorum* X, 31 (ed. Ruinart, col. 530).

320. Los libros de san Gregorio *De gloria martirum* y *De gloria confessorum*, reboan de milagros de santos famosos preferidos a sus Sepulcros y a sus iglesias con Reliquias en las Galias: el carácter localizado de sus fiestas nos libra de sorprendernos por su falta en Tours. En Gallaia faltan calendarios. Pero si aprovechamos el índice de los santos titulares de iglesias (algunos atribuidos a los s. viii-vii, que aparecen en la documentación publicada del s. ix y comienzos del x) se obtiene una lista que a pesar de ser fragmentaria, comprende los santos siguientes que no tienen los Oracionales de Tarragona y Siles: Baudilio, Clemente, Cristina, Cristóbal, Fructuoso de Braga, Jorge y Socios, Mamed, Marina, Miguel, Salvador, Santiago, Sebastián, Silvestre, Talasia, Tomás, Tirso, Verísimo, Víctor de Braga. Todos, menos quizá Talasia, reapareceran en los calendarios españoles del s. x-xi.

de Apóstoles no son universales todavía en la alta Edad Media ³²¹. Se van implantando progresivamente entre el s. v y el ix. Roma en el s. iv sólo tiene fiestas oficiales de Pedro y Pablo. En el s. v —por los oratorios con Reliquias que se les han dedicado— se festeja a san Juan y san Andrés (y san Mateo, mas de éste callan los Libros); en el vi, santo Tomás, san Felipe y Santiago el Menor (éstos omitidos también en los Sacramentarios); los demás entran más tarde y no son mencionados en libros litúrgicos hasta el xii. El Calendario de Tours en el s. vi, entre los nueve santos honrados con vigilia sólo nombra a los Apóstoles Pedro, Pablo y Juan, a pesar de que san Gregorio testimonia la fama, los milagros y el culto que en otros partes recibían san Andrés, Tomás, Bartolomé, Santiago el Menor. Un *Capitulare* de una iglesia ambrosiana (s. vi-viii) y uno de Aquileia (siglo viii) sólo recogen las fiestas navideñas de Juan y Santiago. El Santoral que se extrae del *Libellus Orationum* de Tarragona (s. vii-viii) y del fragmento conservado de Silos (ix), entre más de 30 santos, mencionan sólo: a Pedro, Pablo, Andrés y Juan ³²². Por el mismo tiempo la iglesia que usaba el Antifonario copiado en León celebraba, además, a Santiago el Menor y a Simón y Judas.

Como se ve, en la ausencia de fiesta de un Apóstol nada hay sorprendente, si no es para el lector no avisado. Ante la cuestión de un posible culto en Iria me parece que *puedo y debo* afirmar que el silencio de otras iglesias ni es objeción ni vale en absoluto como indicio de inverosimilitud. A falta del Santoral iriense, ninguna analogía puede suplirlo en cuanto a santos concretos. Al que suponga que el *culto sepulcral de un Apóstol*, en Galicia, tuvo que expandirse en seguida por el resto de España, le recordaría, entre otros, un hecho contemporáneo: el apóstol san Bartolomé tenía culto notable en Líparris en el s. vi; lo sabemos por el lejano Gregorio Tournonense y por fuentes orientales; ¿lo mencionan acaso los libros litúrgicos italianos durante varias centurias?

321. La veneración creciente (manifestada en peregrinaciones a los Sepulcros, distribución de Reliquias, lectura de Actas y Martirologios) antecede a la institución local de fiestas litúrgicas. En algunos lugares se estableció pronto una fiesta general de los Doce.

322. Cf. J. Vives, en «Anal. S. Tarrac.» 18 (1945) 1-26.

Claro está que una posibilidad no es una probabilidad ni es un dato positivo. ¿Hay alguno? Por lo pronto, en el s. VIII (entre los dos mudos Oracionales de Tarragona y Silos), consta en el Noroeste de España un culto intenso a Santiago, que refleja el himno *O Dei Verbum*. ¿Empieza al tiempo del himno —como supone gratis P. de Urbel— o más bien se agranda entonces un culto anterior? No lo sé. Mas pienso que las iglesias dedicadas al Apóstol (s. VII-VIII) celebrarían la fiesta de su titular. Por las razones expresadas más arriba es muy verosímil que el culto, que atestigua el Jeronimiano en la zona anglo-franca, se extendiese también a la galaica.

¿HAY INDICIOS ARQUEOLÓGICOS DE UN CULTO SEPULCRAL EN COMPOSTELA?

Ya dijimos que falta por explorar aún la zona más arcaica. En lo ya excavado, los residuos de una posible construcción basilical, que enmarcase el mausoleo, son de difícil estudio, por el arrasamiento que han causado en la vecindad del sepulcro tantas cimentaciones posteriores. Si atendemos a un culto (más probable) en la *misma cella alta del mausoleo* ³²³, he aquí los datos en su favor: 1) el viejo altar, que desde el s. IX es conservado y venerado como recibido de los Padres o los Discípulos de Santiago ³²⁴, es decir, como anterior al Descubrimiento. 2) El mausoleo, edificio del s. I-II, está en medio de una necrópolis muy densa y creciente, donde las edificaciones van siendo demolidas, o se arruinan, mientras el terreno es aprovechado progresivamente para tumbas: sólo el mausoleo *permanece* y es *ricamente decorado* ³²⁵. 3) La mayor parte de las 182 tumbas registradas en el área de la Catedral se alinean perpendiculares a un límite del terreno, que parece adaptarse a un camino, y que diverge unos grados de la alineación más arcaica del mausoleo. Esta oblicuidad ni incluye ni excluye una posible relación

323. Vid. «La Ciencia Tomista», n. 273, pp. 153-166.

324. Ibid., pp. 142-43; 156-57; 166. Bibliografía en «Compostellanum», I, 4 (1956) p. 350. Referencias a ese altar: en los documentos que recogen noticias de la Consagración de la iglesia del siglo IX; en la *Historia Compostelana*; y la inscripción grabada en la columna-soporte del «ara de san Payo».

325. Ibid., p. 143.

intencional de las sepulturas con un Sepulcro venerado, porque también alcanza a no pocas sepulturas medievales, en que esa intención es indiscutible ³²⁶. Lo significativo es que la necrópolis del siglo v al vii, no obstante la oblicuidad de varias piezas, se encuadra en una *alineación general*, que apunta por el Este al mausoleo ³²⁷.

Naturalmente, las piedras no dicen que el culto fuese para Santiago. Pero ahí es donde brota el culto al Apóstol, que nos es conocido en el s. ix. Y hemos dicho que la explicación más coherente del Hallazgo postula un culto recordado, y quizá continuado. La «cellula» del ermitaño próxima al mausoleo (evocada en los viejos relatos) favorece la segunda hipótesis, y entra perfectamente en el marco histórico, como tantas otras que entonces solían disponerse junto a un *Martyrium*.

¿TRASLACION MAS ANTIGUA?

El mausoleo es del s. i-ii, y está en un área llena de tumbas que parecen cristianas. Esto, sin embargo, no obsta a una traslación tardía: el edificio puede ser muy anterior a su nueva utilización. Su pavimento más reciente, y las dos sepulturas de ladrillo encajadas en él, corresponderían muy bien a una readaptación del s. iv en adelante ³²⁸. Los relatos medievales acogen la noticia —subrayada por Duchesne ³²⁹— de que el cuerpo del Apóstol fue depositado en un lugar donde había un templo idolátrico, que fue demolido: esta demolición se concilia mejor con un tiempo no anterior al s. iv.

Quien suponga un olvido y falta de culto prolongados hasta

326. «La Ciencia Tomista», n. 274, p. 319.

327. Ibid., p. 308, lin. 22-27.

328. «La Ciencia Tomista», 273, pp. 131, 138-40; y n. 274, p. 321. Cf. supra la nota 55. El tipo de mosaico sepulcral con inscripción, de que se habla en esa nota 55, y que aparece también, por ejemplo, en el cementerio de la Isola Sacra (Ostia) y en España, se conoce en torno al s. iv.

329. *St. Jacques en Galice...*, p. 176. La mayoría de los relatos no dicen que el Cuerpo fue depositado en el templo idolátrico, sino en un edículo levantado después de la destrucción de aquél. Mas la *Translatio* de Gemblours suena así: «Habebat (Luporia) idolis suis magnum habitaculum, in quo corpus beati Apostoli modo requiescit».

el s. ix, ligará mejor este fenómeno con una traslación del siglo i-ii, porque en este tiempo, como ha indicado el P. Kirschbaum³³⁰, no había propiamente culto de santos, y es por ello normal el eclipse de una tumba. Se explicaría por lo mismo el extraño silencio de Jerusalén³³¹. Mas, por otra parte, ese olvido plurisecular obscurecería más el enigma de la identificación del s. ix, la cual —como dijimos— se comprende mediante el recuerdo de un traslado o un culto no distantes. Bien es verdad que el enigma se aclara, sin necesidad de recuerdo, con el hallazgo de una inscripción. Queda todavía, en favor del s. i, un traslado por obra de unos discípulos españoles del Apóstol que viniesen a predicar en su país. Tillemont reconoce la verosimilitud de esa explicación, aún sin admitir la predicación del mismo Santiago en España³³². La refuerza, naturalmente, todo el que consolide el hecho de la Predicación: tema que cae fuera del presente estudio.

Estamos en sombras. Pero no es lícito apelar a imposibilidades, ni embrollar las cosas metiéndolas en niebla «mágica». Un traslado primitivo, si bien menos normal que después del s. iv, no deja de ser posible; aunque su motivación se nos oculte en el bosque de las contingencias históricas desconocidas³³³.

330. «Compostellanum», I, 4 (1956) 379-80.

331. Cuper lo objetó a la hipótesis de Tillemont: si el Sepulcro en Palestina era desconocido, ¿por qué había de ser salvado de los Sarracenos? (*Acta SS. Jul.* VI, 15, n. 43).

332. *Mémoires...*, nota VII, p. 598.

333. J. Vives habló de la imposibilidad de un traslado en los tres primeros siglos, por razón de la inviolabilidad de las tumbas (loc. cit., en nota 30, supra). Respondí minuciosamente, con el testimonio de la documentación (leyes, costumbres, hechos de Roma y del Oriente) en «Compostellanum» II, 2 (1957) pp. 128-144. Además de los historiadores modernos allí citados, véase también la opinión de J. Ruyschaert, a propósito de san Pedro y san Pablo, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 52 (1957) p. 810.

VESTIGIOS TRADICIONES EN LAS NARRACIONES COMPOSTELANAS

Al comienzo de estas Notas enunciamos el propósito —que hemos cumplido— de prescindir de las narraciones compostelanas sobre la Traslación. No hemos acogido ni su «testimonio» ni su «ciencia histórica». Sin embargo, un estudio completo del problema debe averiguar si incluyen *elementos arcaicos*, tales que nos garanticen la persistencia de una *tradición local*, aunque estuviese ya corrompida o desfeida en sus circunstancias.

Duchesne ha escrito de la "*Translatio*": «on pourrait croire que ce récit représente une tradition populaire locale. Il n'en est rien: c'est un plagiat pur et simple». Al redactarla, «on ne savait rien, absolument rien, sur les circonstances du transport»³³⁴. Ciertamente, no sabían nada preciso. Mas esto no excluye que se conservase la tradición del traslado, y aún que hayan manejado sin entenderla bien alguna vieja noticia: ya se sabe que en un siglo o menos se difuminan los pormenores de una tradición oral. Por débiles que sean, es obligado atender a aquellos indicios de antigüedad, incorporados a las narraciones, que parecen rebasar la acción imaginativa o la manipulación literaria de los redactores del s. ix. Bastarían para confirmar el enlace de lo sucedido en este tiempo con la serie de alusiones más antiguas, que antes hemos reseñado. Como no es posible hacer aquí el estudio de tales indicios arcaicos, me limito a presentar unas muestras.

Dugium. — En la "*Translatio*" los Discípulos piden a Luparia la cesión de un lugar y edificio para hacer el sepulcro; ella los manda ir a pedirlo «ad regem terrae». El texto que recoge el Calixtino (3, 1), añade: «Ite, petite *regem qui moratur in Dugio*». *Dugium* (= *Duyo*) es el nombre de un área rural, con dos parroquias, situadas entre Corcubión y Finisterre. El que un narrador medieval haya puesto allí la residencia del «rey» o gobernador (la «capital») es extraordinariamente sorprendente. Porque, si allí hubo población en tiempo romano, en la Edad Media, igual

334. Loc. cit., pp. 165, 173.

que ahora, nada sugiere una ciudad capital. Es una zona de brañales y arenales, pobre, ocupada por aldeas. Su nombre no suena en ningún documento antiguo que conozcamos. Tampoco su situación geográfica pudo estimular la imaginación del redactor: es un lugar excéntrico para el camino Iria-Compostela; exige un fatigoso viaje de ida y vuelta al extremo «finis terrae». Ahora bien: la roturación de terrenos ofrece al arqueólogo moderno en amplia zona residuos de cultura prerromana y romana, que indican población notable; hay también la vaga reminiscencia de una primitiva ciudad arrasada por el mar. Más aún: según estudios recientes de L. Monteagudo, a la zona de Duyo corresponde matemáticamente el importante *Artabrorum portus*, que registra Ptolomeo en sus Tablas; y que «probablemente era el principal puerto de embarque del abundantísimo estaño ártabro»³³⁵. No veo cómo pudo acertar en esto el escritor medieval, si no es por la persistencia de un dato anterior a la desaparición de la ciudad.

Destino original del mausoleo. — Según la «Translatio», los Discípulos obtienen al fin de la señora Luparia un pequeño edificio, o «domuncula», para disponer el sepulcro de Santiago. Pues bien, el «ara de san Payo», que procede del mausoleo o «domuncula» y debió ser su *titulus*³³⁶ era el epígrafe funerario de una mujer. Y no fue de la inscripción de donde el escritor tomó su historia, porque en la Edad Media no entendieron la inscripción, ni en ella se lee nada que se parezca a «Luparia»: la piedra fue tenida por *ara* de los Discípulos. En las excavaciones de 1878-79 salieron bajo el nivel del mosaico superior, entre otras piezas de ajuar, cuentas de collar romano, de pasta vítrea, que confirman la primitiva ocupación *femenina* del mausoleo. Así, pues, aparte de los elementos quizá tomados de las Actas de san Torcuato (el nombre de Luparia, etc.), parece

335. L. Monteagudo, *Galicia en Ptolomeo* («Cuadernos de Estudios Gallegos» (1947) p. 652); *Carta de Coruña Romana* («Emerita» 20, 1952, pp. 471-479); «Emerita» 21 (1953) 244 (anota la vía romana de Iria a Duyo); *Galicia legendaria y arqueológica. Problemas de las "ciudades asolagadas"*, Madrid, 1957, p. 34. Cf. L. Ferreiro, *Hist. I*, pp. 252-254. En la región ártabra, rica en estaño, Estrabón sitúa «complures urbes».

336. «La Ciencia Tomista», n. 273, p. 113.

haber aquí un dato autónomo, antiguo, coherente con los resultados arqueológicos.

El P. Elorduy ha señalado los indicios de antigüedad y de origen hispano que tienen la *Passio*, la *Translatio* y otros documentos litúrgicos. La *Translatio floriacensis*, por ejemplo, encajaría en el periodo suevo de Galicia; la *Passio* supondría un culto antiguo localizado en Occidente. Remito a las publicaciones del P. Elorduy, que entreabren una cuestión necesitada de estudio³³⁷. Tampoco se ha consumado el estudio de la carta del papa León: aparte las indicaciones de Gams, ¿por qué la carta no dice nada de la Invención, si comenzó a circular después de ella?; ¿qué se esconde bajo la extrañísima intervención del *Sol* en el traslado del Cuerpo desde Iria a Compostela?³³⁸.

337. *De re Jacobea*, Madrid, 1954; «Bol. de la R. Acad. de la Historia» n. 135 (1954)

De la *Translatio* recogida en el *Liber Sancti Jacobi* (siglo XII) dice López Ferreiro: «Por su contextura se ve que la relación está formada de retazos tomados de otros mucho más antiguos documentos, cuyo especial estilo y lenguaje resalta vivamente en aquel cuadro» (*Historia...* I, p. 191; cf. «Galicia Histórica» I, 1901, p. 78).

Alguno de estos retazos, según Fita y Fernández Guerra, acusa el estilo del s. VIII, o por lo menos del IX (*Recuerdos de un viaje...*, p. 123). También a Duchesne el ritmo de la narración le recuerda el de la Crónica del llamado Isidoro Pacense (*St. Jacques en Galice*, p. 164, nota 1).

Si estas notas arcaicas fijan la composición de la *Translatio* en el s. IX, o la llevan aún más atrás, es cuestión no bien estudiada.

Las «*Patrum historiae*» y las «*archiepiscoporum epistolae*», que menciona el rey Alfonso III en su información a los clérigos de Tours, ¿se reducen a los relatos de Traslación que nosotros poseemos? ¿o incluyen algo anterior?

338. Cfr. variantes en «*Compostellanum*» I, 2 (1956) p. 136. ¿Es la huella desfigurada de un episodio en relación con el *ara Solis*, que se dice había en la zona de Duyo?

También en la *Translatio* el tema de los toros, que los Discípulos fueron a buscar al Montesacro y consiguieron amansar y uncir al carro que transportó el cuerpo del Maestro, debería llamar la atención. El Monte sacro queda lejos de Iria y del camino más corto entre Iria y Compostela. Resulta extraño que el tema de los toros, unido al dato de la *spelunca* o caverna con dragón, no suelen hacer pensar en una reminiscencia del culto a Mitra. Ciertamente es que sería muy peligroso fiarse de una analogía general; porque las circunstancias concretas del episodio del Montesacro más bien salen fuera del marco propio de aquel culto, según nos es conocido. Ahora bien: si hubiese un vestigio de culto mitraico, cualquiera ve que habría que reconocerlo como un dato proveniente de la antigüedad.

CONCLUSION

No he hecho más que indicar algunos temas, que —a mi parecer— exigen todavía ser estudiados y resueltos, antes de abandonar la cuestión de Santiago a la sombra de lo insoluble, y sobre todo antes de eludirla con soluciones puramente hipotéticas o, lo que es peor, zanjarla con precipitadas condenaciones. Mi conclusión es que el problema sigue abierto. En realidad, ningún problema histórico puede ser cerrado con la fácil crítica de las leyendas. Nunca la oscuridad documental fundamenta una posición despreciativa o negativa; aunque eso basta a los pseudocríticos: recuérdese el mal uso de la crítica de Wellhausen sobre el Pentateuco. La Crítica (si no ha de reducirse a saber decir *No*) tiene que investigar el sentido de los hechos. Hay quien, retraído por la parvedad y labilidad de los datos o quizá hastiado de la profusión bibliográfica, decide resbalar levemente por la cuestión; y se justifica, bien porque la génesis del hecho compostelano le parece indiferente para reconocer la grandeza innegable de sus consecuencias, bien porque la amplitud de una historia general no permite detenerse en un momento particular. La actitud es lícita; pero constituye razón de más para no ser expeditivo y definidor en materias que acaso no son bien conocidas.

Por un curioso prejuicio, algunos estudiosos recientes, puestos a fabricar hipótesis explicativas, suponen de antemano que ha de excluirse la noticia tradicional de una *traslación*. La suposición está muy lejos de ser científica. Su apriorismo resulta escandaloso al comprobar —lo ha advertido hace poco el Padre Kirschbaum— que, a pesar de la duración secular de los esfuerzos críticos, «nadie hasta hoy ha logrado dar una explicación satisfactoria del fenómeno compostelano, que no fuese la del núcleo esencial de la tradición»³³⁹. Y es porque en este núcleo convergen los datos concretos existentes; las explicaciones desarraigadas de ellos flotan en el oleaje de las posibilidades multiformes, sin que la inteligencia de sus autores pueda conferirles estabilidad.

339. «Compostellanum» I, 2 (1956) p. 372.

Las excavaciones de la Catedral «nos dan una justa confianza en los hombres que nos han transmitido las noticias del siglo nono, y también en sus criterios» ³⁴⁰. Confirman la veracidad de varios informes de los siglos ix-x, que eran objeto de duda; atestiguan el acierto —a veces, casi increíble— de algunas afirmaciones relativas a la antigüedad ³⁴¹; rellenan el vacío de los siete primeros siglos, ofreciendo un marco a la continuidad de la tradición. Todavía no deciden; mas obligan al respeto, y corroboran ante la ciencia el estado de *posesión*, que disfruta legítimamente el veredicto de la Jerarquía de la Iglesia.

JOSE GUERRA,

Santiago de Compostela, 1960.

340 Kirschbaum, *ibid.*, p. 380.

341 Datos sobre el obispo de Iria descubridor; sobre la construcción, la forma y, la destrucción de las basílicas; las noticias «arqueológicas» incorporadas al relato de la consagración, con sus mármoles importados por mar antes de los sarracenos (cfr. «La Ciencia Tomista» n. 274, pp. 277, 282-283); el sepulcro antiquísimo, propiedad de una señora; el culto a dioses (por ejemplo, Júpiter...).

NOTAS CRÍTICAS

La Universidad Católica de Friburgo de Suiza

Es sabido que Suiza es uno de los países en que los estudios superiores están más desarrollados. Con sus cinco millones y medio de habitantes, pertenecientes a tres grandes civilizaciones, cuenta con siete universidades clásicas, que son todas universidades cantonales del Estado, además de dos escuelas politécnicas, una federal y otra cantonal, un instituto de altos estudios internacionales, una escuela superior de ciencias comerciales y económicas y varias facultades libres de teología protestante.

Entre esas universidades destaca por su originalidad la Universidad Católica de Friburgo. Como todas ellas, es *universidad del Estado*, fundada, organizada y sostenida por el pequeño Estado cantonal, y sometida al gobierno del propio Cantón y a su departamento de Instrucción pública, con el régimen peculiar, un tanto autónomo, de las universidades germánicas en cuya línea se inscribe, con su división del curso escolar de dos semestres y no en un año académico; pero también con sus privilegios en orden al reconocimiento de sus grados y diplomas en la propia nación y en otras naciones, y con la seguridad material que ello comporta.

Pero a la vez, y en ello estriba su peculiaridad dentro de las demás, es *Universidad Católica*, según acuerdo concertado en su fundación por el Estado de Friburgo y la Santa Sede, título y carácter concedidos graciosamente por el gran Papa promotor de esta fundación, León XIII, valederos también para sus Facultades civiles. Más aún, es la sola Universidad católica de

Suiza —«la Universidad de los católicos suizos», según feliz expresión del actual obispo de Friburgo, Mons. F. Charrière— puesto que al margen de ella no existe en la nación helvética algún otro Ateneo católico superior ni facultad de teología; y porque los católicos de toda Suiza miran en ella el propio centro y gran baluarte de formación católica universitaria, y a su sostenimiento y prestigio, bajo la dirección de los propios obispos, de mil modos colaboran.

La condición de católica sitúa en una especial originalidad a la universidad de Friburgo dentro de las demás de Suiza, todas instituciones docentes de un Estado federativo y mixto desde el punto de vista confesional, y en las que toda la enseñanza universitaria quiere mantenerse en un plano estrictamente neutro y aconfesional, fuera de las facultades de Teología. protestante de la primera hora. Esta peculiaridad de la friburgense Universidad está muy lejos de aislarle de las demás de la gran familia helvética, en un país que se ufana precisamente de su espíritu de tolerancia. Las otras universidades suizas reconocen con toda lealtad el trabajo cultural y científico que se lleva a cabo desde su fundación en ella. Friburgo se mantiene en pie de igualdad con todas las demás Instituciones universitarias de la Confederación, y un gran espíritu de colaboración y comprensión mutua liga a todas ellas, que se unen en sus aspiraciones comunes y en el estudio conjunto de sus problemas y necesidades.

El tercer carácter de la Universidad de Friburgo es de ser *internacional*. Algo de esta condición se refleja, en mayor o menor grado, en casi todas las Escuelas universitarias y en los grandes colegios liceales de Suiza, país que, por su situación en el corazón mismo de Europa y en la confluencia de tres grandes civilizaciones, se trueca en sede de tantas actividades internacionales y atrae, por el alto nivel de seriedad de su enseñanza, estudiosos de numerosas naciones. Pero Friburgo añade sobre estas condiciones tan favorables su nota de universidad *católica*, que le da un sentido supranacional. El carácter católico de la joven universidad le situaba ya sobre el plano internacional, desbordando las propias fronteras patrias y abierta a todas las naciones, porque lo «católico» implica ser «universal».

La condición y exigencias de centro internacional las man-

tuvo la nueva institución desde sus comienzos para asegurar la plenitud de sus deberes que rebasan el plano nacional y corresponder a las ambiciosas intenciones y misión universal que le impusieron el gran Pontífice y el gran hombre de Estado, que fueron sus fundadores; misión de proyectar sobre el mundo intelectual, desde ese cruce privilegiado de los caminos de las naciones, el mensaje de verdad de la Iglesia católica. Por eso ya sus fundadores reclamaron el concurso de las mejores fuerzas del pensamiento católico, reclutando un profesorado internacional. Y desde entonces este internacionalismo se conserva y ensancha, tanto desde el punto de vista del cuerpo docente, que en todas las ramas, y más aún en las de filosofía y teología, es organizado y formado por especialistas de las más diversas naciones, como especialmente del alumnado. El prestigio y situación privilegiada de la joven institución atrae siempre hacia sus aulas numerosos estudiosos de todas las naciones. En esto también el elemento eclesiástico va en avanzada. Un buen número de Institutos religiosos han construido sus Seminarios y residencias con alumnado internacional en torno a la Universidad, aparte del magno Convicto «Salesianum», residencia de los seminaristas de las diócesis suizas y de otros cualesquiera eclesiásticos extranjeros. Pero ello no es privativo de los estudiantes de filosofía y teología, pues las residencias para jóvenes seglares de carácter internacional también abundan. Las residencias de «Fougères» y «Villa Beata» que reúnen tantas jóvenes universitarias de América, el reciente «Foyer St. Justin», para alumnos de los países orientales y de Africa, así como otros varios centros son prueba brillante de ello.

No es extraño que este carácter internacional se manifieste y sea especialmente realzado en las actividades académicas de escolares y profesores. Los estudiantes de los diferentes países encuentran su medio y vida propia —religiosa, cultural, deportiva, etc.— en el seno de la comunidad universitaria agrupados en numerosas sociedades estudiantiles con sonoros nombres latinos, (*Columbia, Tentovia, Gallia, Hispanoamerica...*) y pintorescos colores distintivos de ropajes y banderas que evocan las antiguas *nationes* de los estudiantes de París en la Edad Media. Todos esos grupos a su vez van encuadrados en una única *Academia* u organización sindical estudiantil, gestora de los

intereses profesionales y animadora de la vida universitaria con sus múltiples actividades, que a su vez se ha constituido en viviente sección de federaciones universitarias internacionales.

Más aún las actividades del cuerpo profesoral han dado lugar a diversas agrupaciones y movimientos internacionales. Además de los varios Institutos internacionales que funcionan agregados a las facultades de que luego hablaremos, se debe mencionar la primera y célebre *Unión de Friburgo*, constituida por un grupo de pensadores de diferentes países reunidos en torno del obispo, el futuro cardenal Mermillod. De ella es bien sabido que sus trabajos suministraron al papa León XIII los materiales sociológicos para la magna encíclica *Rerum novarum*, y que fue el modelo que inspiró la constitución de la *Unión de Malinas*, su continuadora en formular orientaciones de doctrina social católica. Posteriormente fueron naciendo en Friburgo, y al abrigo de la Universidad, otras varias asociaciones católicas internacionales, de las cuales la más vigorosa y ampliamente difundida es *Pax Romana*, movimiento organizado de estudiantes e intelectuales del mundo entero, fundada en Friburgo en 1921 por los estudiantes católicos europeos y que, ya instituida en los cinco continentes con 77 federaciones nacionales afiliadas, continúa manteniendo su secretariado en Friburgo, donde este mismo verano organizó nuevo Congreso por obra en gran parte de su Presidente de la sección no estudiantil, el profesor de la Universidad y dinámico español D. Ramón Sugranies. Así Friburgo ha llegado a ser sinónimo de «centro católico de vida internacional».

Para esclarecer mejor este triple significado de la Universidad de Friburgo tracemos ahora, a modo de un breve esbozo, *la historia de sus orígenes*¹. Tan magnífica institución,

1. Seguimos en estos datos históricos principalmente la obra del Dr. KARL FRY, *Die Anfänge der Universität Freiburg in der Schweiz* (Zürich, 1961) Separatdruck aus dem Werke, *Kaspar Decurtins, der Löwe von Truns*, 2 vols. (Zürich, 1945-52). Por lo demás, abundan las publicaciones históricas sobre los orígenes de la Universidad de Friburgo; así, S. GRÜTER, *Geschichte des Schweizerischen Studentenvereins* (Luzern, 1913); M. CAMILLE, *L'Université catholique internationale de Fribourg en Suisse* (Fribourg, 1895); P. Philippona, *Georges Python* (Dijon, 1927), incluso una disertación doctoral

dotada con los tres caracteres que le hacen un tipo original de Centro universitario, fue debida a la genial intuición y perspicacia de un hombre de Estado, y uno de los primeros grandes católicos penetrados de la preocupación social, el consejero de Estado friburgués Georges Python; y al gran papa León XIII que comprendió las razones y sostuvo la visión del futuro de aquel noble católico. En un pie de igualdad con el fundador se ha de nombrar otro factor esencial de ejecución y sostenimiento: fue y es la generosidad del noble pueblo de Friburgo, cantón suizo tan tradicionalmente fiel a la integridad de su fe católica, el cual, aunque de recursos modestos y en gran parte agrícola, secundó plenamente la idea de su hombre de Estado, y asumió sobre sí soportando desde el principio el peso del sostenimiento material de la Universidad, a la que consagra todos los años una parte importante de su presupuesto. La «misión propia de Friburgo», su vocación especial de punto de convergencia internacional a la que parecía destinada por la misma naturaleza —situada en el corazón de Suiza y de Europa en el lugar mismo en que, desde ambas riberas escarpadas de La Sarine, las lenguas y las culturas se tienden la mano, y los elevados puentes sirven de paso a las grandes rutas de la civilización occidental— fue así comprendida y tomó conciencia en el pueblo y sus dirigentes.

La idea misma de crear una Universidad católica en Friburgo no era del todo nueva, pues su necesidad se venía sintiendo durante siglos. Los orígenes de esta necesidad y primeros intentos remontan a los tiempos de la reforma. La defección de gran parte de la población suiza de la fe católica y paso a la reforma calvinista y luterana trae consigo la misma triste suerte para las instituciones escolares. La Universidad de Basilea, primogénita de las universidades suizas, cuya fundación se debe al papa humanista Pío II en 1459 —con gran solemnidad y asistencia de un delegado pontificio celebraba su quinto centenario en 1959— es arrastrada en la caída y pasa a ser baluarte de las

sobre la fundación de la Universidad del sacerdote español, P. Ajo. Gran parte de otros datos sobre organización de Facultades, los condensamos del fascículo extraordinario, *Université de Fribourg*. Edition de «Vie, Art, Cité», Revue Suisse Romande (Lausanne, 1951), y de los fascículos de programa de la Universidad.

ideas de la reforma. Esta promueve además un gran movimiento científico y las ciudades ricas de Berna, Ginebra y Lausana instituyen ya desde el comienzo de la nueva reformatión sus propias Academias, ahora también protestantes.

Bien pronto se dejó sentir, en consecuencia, la ignorancia y falta de formación religiosa de la población que quedaba fiel a la ortodoxia católica y por ende, los intentos de formación de escuelas propias. El 18 de marzo de 1539 «la dieta de los cinco cantones católicos tomando en consideración la penuria de sabios, tanto eclesiásticos como laicos, que se hace sentir sobre todo en esta época tan turbada», daba los primeros pasos para que «se trate de obtener tanto número de gentes instruidas como los cantones reformados». Y en seguida, en las sucesivas dietas, es Friburgo la que reclama el honor de la fundación de la alta Escuela católica. Así, en la de Baden de 1548. «Friburgo estima inconveniente que los profesores que serán nombrados estén diseminados y repartidos en dos o tres localidades diferentes... Es por lo que los delegados de Friburgo piensan que se podría establecer la Universidad en su ciudad, donde se puede procurar todo lo necesario».

A causa de las turbulencias religiosas, de las rivalidades y penuria de medios de los cantones católicos nada se llevó a efecto por entonces. Sólo en virtud de los informes del nuncio Volpe y sobre todo de la famosa información de san Carlos Borromeo en 1570 sobre la situación religioso-moral de Suiza, se promovió la creación de 7 colegios de jesuitas, de los cuales, el de St. Michel de Friburgo —donde trabajó y donde reposan los restos de san Pedro Canisio— llegó a ser el más ilustre.

Así se sucedieron en los siglos siguientes redoblados e infructuosos intentos, ya que «se cuentan nada menos que 130 las veces en que la cuestión de una Universidad católica fue discutida en la publicidad, hasta la realización de la misma.

El otro movimiento ideológico irreligioso del siglo XVIII, el racionalismo de las luces y el liberalismo, motivó redoblados intentos de fundación de una *Academia* católica y el primer esbozo de la misma. Fue ésta obra del patricio friburgués barón d'Alt, quien consiguió del gobierno del cantón la creación, en 1755, de una Escuela de derecho que ocupó un edificio nuevo, base del actual Convicto dominicano Albertinum. Los cursos, inte-

rrumpidos por las revoluciones, fueron de nuevo restaurados por los Jesuitas que, al ser llamados en 1818 por el gobierno patricio de la Restauración, hicieron de aquella cátedra de derecho parte integrante de la enseñanza académica de su Ateneo o Liceo, también restaurado. Para ello construyeron los dos grandes edificios escolares que aún hoy honran a Friburgo: el del Liceo de St. Michel, que abrigó hasta 1941 las facultades de teología, letras y derecho, y en 1827 el famoso «Pensionado» frecuentado por la alta sociedad europea, sobre todo francesa, de fervientes católicos y legitimistas refugiados y domiciliados en Suiza. Es el que aún continúa imbatido, formando la imponente mole del gran Seminario.

Los jesuitas continuaron su enseñanza académica hasta los tiempos de perturbaciones políticas y persecución religiosa que los expulsaron del país, en 1848. En ese tiempo de apogeo de su enseñanza académica, en que St. Michel se transformó en verdadero centro internacional de estudios superiores, tanto por sus maestros como por el alumnado, se registran diversos intentos de elevar la *Academia* al rango de Universidad. Muy destacados fueron en esto los esfuerzos del matemático francés y ferviente católico, A. L. Cauchy, entre las cortes europeas para dotar su proyecto de fundación de la Universidad de Friburgo. Pero las convulsiones políticas hicieron abortar el proyecto, para el que los fondos habían ya sido allegados.

El colegio St. Michel, reorganizado más tarde como Liceo a la vez cantonal y de la diócesis, es mantenido hoy, bajo la dirección y enseñanza del clero secular, como uno de los mejores centros liceales católicos de Suiza. «Sin el colegio St. Michel, se ha dicho, no tendríamos Universidad».

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, en que Basilea renovaba su Universidad, dándole nueva vida, y Zurich, Berna y Lausana erigían sus universidades en grandes centros de laicismo, calmadas más fácilmente en Suiza las luchas políticas y persecución religiosa, el problema de la Universidad se planteaba con más fuerza, exigiendo solución definitiva. Se hablaba de ello con creciente interés en las asambleas católicas, en la prensa y hasta en las conferencias de obispos de Suiza, y se propusieron algunos proyectos. Sin embargo, aún para la mayoría de los dirigentes de las fuerzas católicas resultaba aquello un lejano

ideal. No se contaba con medios financieros ni con personal de profesorado preparado. La ciudad de Friburgo, que por ser cabeza de un cantón de tan probada fidelidad católica, por su secular tradición de enseñanza y por su situación geográfica tan favorable parecía la más apta para sede de la futura institución universitaria, era justamente donde más faltaban los recursos materiales. Allí no obstante se dieron los primeros pasos, por obra de su dinámico obispo, el futuro cardenal Mermillod. Su idea era sin embargo distinta de la que bien pronto iba a realizarse. Mons. Mermillod concebía la futura Universidad católica, según el modelo de las que se fundaban en Francia, como una *Academia* o agrupación de Institutos de enseñanza superior o facultades, pero de libre institución y dependiente tan sólo del episcopado.

Los intentos de Mermillod fracasaron porque no encontraron simpatía ni apoyo alguno entre los demás miembros del episcopado y dirigentes políticos católicos. Estos estimaron al fin, por aquellos mismos años de 1888, el proyecto de Universidad de Friburgo entonces irrealizable a causa de rivalidades intestinas y recelos de complicaciones políticas.

Pero la fundación sobrevino de una manera rápida, inesperada y sorprendente. Fue todo ello obra del magnánimo hombre de Estado friburgués, *Georges Python* (1856-1927), católico ferviente y con plena conciencia de las modernas necesidades de la Iglesia, que desde su entrada en la vida pública como diputado en el Parlamento federal (1884) se daba de lleno a patrocinar las reformas sociales y la solución de los nuevos problemas, de la protección legal del trabajo. Joven aún, entra en el gobierno del Estado de Friburgo como jefe del Departamento de Instrucción Pública (1886) y sin dilación, se consagra a la gran pasión de su vida, la fundación de la universidad.

A los tres meses de su entrada en el gobierno ya presenta al Gran Consejo, autoridad legislativa del cantón, la feliz fórmula financiera que, sin gravar con impuestos nuevos a la población, proporcionaba una dotación de capital, como base primera para sostener una institución universitaria.

El estudio del proyecto requería tiempo en un pueblo que se precia con razón de ser experto en finanzas y que administra tan concienzudamente y «al céntimo», los fondos públicos. En

los tres años que siguieron hasta el decreto de erección, Georges Python no descansa en favor de la obra. Su vasto y ambicioso plan fue desde un principio el que antes se esbozó de una Universidad del Estado friburgués, a la vez, que universidad de todos los católicos de Suiza, y, a fuer de plenamente católica, Universidad internacional. Ni el pueblo de Friburgo prestaba su adhesión ferviente sino al proyecto de Universidad católica. La fundación y erección debían ser hechas por Roma tanto como por el pequeño Estado suizo. Y se debía recabar la aprobación y apoyo de todos los católicos suizos, de su episcopado y de sus dirigentes políticos para una Universidad que iba a ser «suya».

La obtención, nada fácil, de todos estos fines fue obra también personal y rápida, de Georges Python, auxiliado de dos valiosos colaboradores. Uno fue *Gaspar Decurtins*, colega y amigo íntimo en sus campañas sociales como diputado federal, a la vez que católico de ejemplar integridad, hombre de vasta cultura y de amplias relaciones en diversas naciones. El otro fue *Albert Hyrvoix*, notable intelectual francés domiciliado en Friburgo a quien Python conocía, entablando con él amistad, a través de las actividades mutuas de la «Unión de Friburgo». Hyrvoix fue elegido para hacer la presentación y defensa en Roma del Memorandum de Python, conteniendo el diseño de su Universidad católica. La primera acogida del mismo, en audiencia con el gran León XIII, fue fría y casi de repulsa. En aquel primer esbozo el estadista friburgués reclamaba del Papa una gruesa suma de 2 millones de francos a cambio de la propiedad pontificia de la Universidad, con el nombramiento exclusivo de los profesores de teología y la cesión al Estado cantonal del derecho de instituir todos los demás. Así esperaba Python independizar su alta Escuela de futuras vicisitudes de política nacional, obteniendo plena garantía de su libre funcionamiento como institución pontificia. León XIII con negativa sonrisa, expresó la imposibilidad de tal ayuda pecuniaria, negándose también a figurar a la cabeza de la institución, ya que informes llegados de los obispos de Suiza, juzgaban peligrosa la erección de una universidad abiertamente confesional que provocaría de nuevo a protestantes y radicales contra las escuelas católicas.

Pero G. Python era un carácter enérgico, que no cedía ante

los primeros obstáculos, en una causa juzgada tan noble. Su agente en Roma tenía más bien la misión de informar a la Curia y defender el proyecto ante ella. Recibido en audiencia por el Secretario de Estado, Cardenal Rampolla, éste se mostró en extremo favorable al proyecto y manifestó que el sabio Pontífice, admirador en tan alto grado e impulsor de todos los estudios católicos, no podía menos de aprobarlo. Mayor apoyo aún encontró el agente de Python en el dominico Cardenal Zigliara, prefecto de la Congregación de Estudios. Este iba a redactar el informe oficial, plenamente favorable, y sugirió al estadista friburgués los trámites más propios para obtener la aprobación pontificia: Dejada a un lado la extraña idea de una financiación y propiedad pontificias de la alta Escuela, debería proseguirse en el camino emprendido de fundación de Universidad estatal, sostenida por el Estado mismo y otros medios privados. Pero debería recabarse una carta colectiva de recomendación del episcopado suizo y deshacerse las objeciones y tenores de varios de sus miembros sobre la pretendida provocación de protestantes y mayores ataques de los políticos radicales.

Si bien Python se hallaba empeñado en su obra y dispuesto a fundar la Universidad «con o sin obispos», siguió con docilidad y presteza las instrucciones del cardenal Zigliara trabajando de mil modos para convencer a los distintos prelados y dirigentes católicos de Suiza, y recomendarles su proyecto. Varios obispos, el primero de todos, Mons. Egger, de St. Gall, se declararon desde un principio por el sistema de Universidad del Estado. Python llegó también a obtener la declaración del Presidente federal Ruchonnet, de que nada se oponía en la legislación de Suiza ni en la situación política a una universidad de tipo confesional. Pronto se tuvo en Roma el escrito recomentatorio firmado por los obispos con la única excepción del propio Ordinario (a Mons. Mermillod le retenía ausente una «oportuna» cura de baños), el que junto con otros mejores informes, máxime el informe aprobatorio del proyecto por el cardenal Zigliara movieron plenamente el ánimo de León a dar su aprobación a una institución tan deseada, y ya considerada como viable. El 1 de agosto de 1889 emitía un Breve dirigido a Python, en que León XIII alababa la inminente fundación, hacía re-

saltar su importancia y felicitaba al Estado de Friburgo por la obra, esperando también el apoyo a ella de todos los católicos de Suiza.

Tal documento representa la carta fundacional de la Universidad y base de todos los acuerdos siguientes con Roma. G. Python, guardando secreto el documento, procedió a gestionar la inmediata creación y puesta en marcha de su Universidad, único modo de evitar nuevos obstáculos e intrigas. Previamente, y siguiendo la indicación del cardenal Zigliara de reclutar el cuerpo docente entre eminentes profesores extranjeros, había enviado a esta misión a Decurtins quien, después de largos viajes llenos de peripecias, triunfó en su cometido, consiguiendo atraer al nuevo Centro prestigiosas figuras de juristas, estudiosos e investigadores científicos, franceses y alemanes. Y sin dilación obtuvo del Gran Consejo la aprobación de la combinación financiera y el decreto de fundación de la nueva Universidad, en un tiempo record y gestión brillante que fue un triunfo político del insigne estadista. Este decreto, del 4 de octubre de 1889, aprobado casi por unanimidad, y que ordenada la inmediata apertura de dos Facultades, las de Derecho y Letras, dio ocasión a grandes fiestas de regocijo en la ciudad de Friburgo. Y el primer anuncio de la nueva creación era dado días antes por el órgano del Vaticano, «Le Moniteur» del 28 de septiembre, que publicaba el texto latino del Breve pontificio y sorprendía al mundo con la noticia de la inminente erección.

Tan inesperada nueva causó sensación tanto en los círculos católicos como protestantes. Pero la extraña noticia, que suscitaba general entusiasmo en los católicos suizos y numerosas muestras de simpatía en los del extranjero, sorprendía aún más con su inmediata ejecución, pues nombrados ya el rector y los dos decanos en noviembre del mismo año 1889, las dos Facultades inauguraban sus cursos. Año inicial sin duda duro e insignificante por la falta de toda clase de medios y organización académica. Mas la tenacidad de sus fundadores consiguió vencer obstáculos y desarrollar con los años una organización eficiente de la vida académica.

La fundación quedó consumada cuando al año siguiente de 1890 se creaba la Facultad de Teología. Fue ello un triunfo del colaborador G. Decurtins, que llevó personalmente en Roma la

gestión en viva oposición con su obispo. Si la Facultad teológica interesaba especialmente a los Prelados de todo el país, mucho más vivo empeño ponía en ello Mons. Mermillod, obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo y decano del episcopado suizo, quien llevaba 25 años acariciando la idea de su fundación y nada práctico había aún conseguido. Ahora que iba a trocarse en realidad por la acción de otros, se oponía vivamente a todo lo que no era su plan o modelo francés de Facultad libre, sólo dependiente de los obispos y dotada por ellos. En especial desaprobaba tenaz y hasta públicamente el plan de Python y Decurtins en sus dos puntos básicos de Facultad del Estado y entrega de la enseñanza a los dominicos.

Los dos estadistas suizos hubieron de afrontar la lucha a veces en pública polémica con Mermillod. No estaban solos, sino que la mayoría de los prelados suizos, que no podían asegurar la dotación conveniente de la Facultad con medios propios o colecta privada, se inclinaban por la solución de aquéllos y manifestaban aprobación y simpatía por la idea de confiar la enseñanza de la teología a la Orden dominicana, algunos de ellos, como el Dr. Haas, obispo de Basilea, con el más cálido entusiasmo. Tal parece haber sido idea original de Gaspar Decurtins —sin duda influenciado en sus negociaciones previas por el Cardenal Zigliara— y quien ganó en seguida para esta idea a Python². En su Memorandum presentado al Papa, Decurtins funda tales preferencias de un profesorado dominicano en la necesidad de establecer la unidad y continuidad de la doctrina teológica contra las novedades de la época, y oponer la solidez del tomismo a las herejías antiguas tan enraizadas en el país y a los disolventes sistemas panteístas, racionalistas y materialistas enseñados en las universidades. Incluso, soñando con la restauración de la filosofía católica y la recristianización de

2. No era ajeno a Georges Python el pensamiento de confiar la enseñanza universitaria en general a una Orden religiosa, al menos su dirección. Por orden suya hizo su delegado Hyrvoix en Roma una visita de sondeo previo al General de los jesuitas, que era el suizo A. M. Anderledy. Python declaró en carta que fue por razones históricas, por consideración a los méritos precedentes de los jesuitas en Friburgo, por lo que se dirigió previamente a ellos. La primera entrevista fue ya suficiente para apreciar la imposibilidad de confiar a la Compañía aquel mandato. C. K. Fry, *ob. cit.*, pp. 22-23, 93.

las ciencias, propuso aquel ilustre pensador y sociólogo católico de nombre internacional la creación de tres cátedras de filosofía sistemática, tanto en la Facultad de teología como en la de filosofía, confiadas a los dominicos.

Nada podía ser más del agrado del gran Pontífice de la restauración de la filosofía católica y tomista y de su cardenal Zigliara, gran filósofo dominico y uno de los primeros renovadores del tomismo. El 21 de diciembre de 1889 recibe León XIII, en audiencia extremadamente cordial a Decurtins, la petición que éste le entrega en nombre del gobierno de Friburgo, debidamente informada y aprobada por Zigliara, de la erección en Friburgo de una Facultad de teología con todos sus derechos y privilegios, y petición a la vez de nombramiento de profesores de la Orden dominicana y ratificación de los acuerdos con ella. León XIII tiene para con este segundo representante del católico gobierno friburgués las más expresivas muestras de benevolencia y comprensión. En consecuencia de ello, el delegado suizo procede en la víspera misma de Navidad a la firma de un acuerdo con el General de la Orden Dominicana Rvdmo. P. Larroca, por el que confiaba a los dominicos la Facultad de teología más tres cátedras de filosofía sistemática en la facultad de filosofía y letras. El acuerdo es en seguida ratificado por el gobierno de Friburgo el 31 de diciembre, y el 21 de enero por la Santa Sede.

Por fin, el cardenal Secretario de Estado Rampolla comunicaba oficialmente al delegado estatal, el 21 de enero de 1890, que el Santo Padre aprobaba la erección de la Facultad teológica y procedía al nombramiento personal de los profesores dominicos. Y dirigía un Breve al episcopado suizo comunicando la aprobación de la Facultad y recomendando vivamente la misma, como una obra conjunta del Papado, del episcopado y del Estado, y símbolo de la actividad conjunta de los católicos en Suiza. Otras muchas muestras de benevolencia y recomendación de la naciente institución había de dar León XIII en lo sucesivo con diversos documentos y manifestaciones; entre ellas la generosa donación, por fin, de cien mil francos para el sostén de la misma y el medallón con gruesa cadena de oro que ostentan como insignia los rectores. La oposición tenaz de Mermillod fue soslayada con la «oportuna» elevación a cardenal, aquel mismo año, del por todos los otros conceptos insigne y dinámico

obispo. Antes había recibido un aviso de Roma de no ocuparse más de la Facultad teológica.

Con la inauguración de la Facultad de teología, cuyos cursos comenzaron en el semestre de invierno de 1890-91, quedaba establecida la nueva Universidad en sus rasgos esenciales, como Universidad católica, la propia y única de todos los católicos suizos, a la vez que universidad del Estado e internacional. La Facultad de teología participó ya desde el principio de esta nota y prestigio internacional por sus profesores venidos de varias naciones, como los PP. Y. Berthier, Weiss, ya de prestigio en Suiza, Coconnier, el teólogo español P. Norberto del Prado, los PP. Prümmer, Manser, etc. Se ha de destacar su primer decano y verdadero organizador, el sabio teólogo e historiador P. Berthier, O. P., que gozaba de gran confianza ante Python y Decurtins y elaboró en colaboración con el cardenal Zigliara el programa de estudios y estatutos que aprobó León XIII el 19 de junio de 1890. Entre los obispos de la primera hora merece destacarse Mons. Egger, de St. Gallen, insigne bienhechor y amigo de la joven universidad.

La historia posterior de la Universidad fue la de un creciente desarrollo y elevación progresiva hasta la espléndida floración actual. Ya había anunciado en tono profético Gaspar Decurtins en su notable discurso de la fiesta con que todo el pueblo celebró el decreto de erección: Que si bien en sus comienzos la Universidad parecía tan insignificante, crecería en progresos continuos y expandería sus ramificaciones con la frondosidad del famoso tilo de la batalla de Morat, «venerado» frente a la Comuna friburguesa...

El mismo Decurtins, con paciencia y tacto, hubo de vencer una crisis inicial en que los profesores germánicos amenazaron con marcharse. La rivalidad fue hábilmente superada y se equilibraron las dos tendencias, francesa y alemana, con la institución bilingüe de todos los cursos y profesores —menos los sistemáticos de teología que se dan en latín— y una organización un tanto mixta del régimen universitario aunque predomina la configuración típicamente germana de los semestres, elecciones de autoridades académicas, etc. Desde entonces cabe decir que reina gran comprensión y armonía entre las dos tendencias,

sumamente beneficiosa para la formación de los alumnos, tanto lingüística como en el estilo y pensamiento de las dos grandes civilizaciones.

Y enseguida vinieron las ampliaciones. En su misma gestión fundacional en Roma, Decurtins trató de interesar a León XIII por la creación de una Facultad de Ciencias económicas y políticas, como la que se había erigido en Lovaina. Al fin, tanto León XIII como los dos estadistas de Friburgo, venidos de la primera generación de sociólogos católicos, sentían al vivo los problemas sociales y anhelaban la recreistianización de la economía mediante la difusión de la doctrina social de la Iglesia. Se erigió de momento la cátedra de economía que fue adjudicada al P. Weiss, O. P., «que por sí mismo vale por toda una Facultad». Hoy funciona una sección importante y muy acreditada de la Facultad de derecho, que se intitula: «Facultad de derecho y de ciencias económicas y sociales».

Pero el complemento fundamental lo recibió la Universidad con la creación de la importante Facultad de ciencias, comprendiendo todas las ramificaciones de las ciencias más dos cursos propedéuticos de medicina y farmacia que más tarde el gobierno federal de Berna concedió. Su erección la hizo seguir enseguida el dinámico G. Python. En mayo de 1895 se votaba por unanimidad el decreto de su fundación, habiéndose allegado los medios financieros para ello con nuevas medidas financieras tan altamente beneficiosas como la creación de la Banca de Estado y de Empresas eléctricas. También se reclutaron para ella eminentes sabios del extranjero comenzando los cursos el año siguiente de 1895.

Con el número de alumnos, que desde la insignificancia de 138 del curso inicial se ha conservado en rápida y constante progresión, fue creciendo muy pronto el prestigio internacional de la nueva Institución. Notemos algunos hitos principales.

Ya en 1896, León XIII quiso realzar la inauguración solemne de los cursos universitarios —que desde entonces reviste especial brillantez— enviando de delegado suyo a Mons. Lorenzelli, nuncio en Munich. En nombre del Papa, éste exhortó a los católicos suizos a prestar su apoyo generoso a los esfuerzos del gobierno de Friburgo.

Al año siguiente de 1897, ya la nueva Institución fue juzgada

bastante importante para ser la sede de un congreso científico internacional que reunió a 700 especialistas católicos. En él tuvo su actuación Mons. Aquiles Ratti, el futuro Papa Pío XI, entonces prefecto de la Ambrosiana de Milán.

Pronto se vio convertido en realidad el *sentido nacional* de la nueva fundación, como la Universidad de todos los católicos suizos. No sólo afluyen a ella de todos los cantones del país, pues las familias católicas tienen como deber especial enviar allí sus hijos para recibir una formación universitaria católica, sino que cuenta con la aportación material de todos ellos. Desde 1934, los obispos de Suiza ordenan una colecta anual en todas las iglesias del país en favor de la Universidad. En la distribución de los fondos y en el alto gobierno de la misma interviene ahora el Episcopado a través del «Consejo de la Universidad» que una reciente convención de aquél con el gobierno de Friburgo ha creado. Así se asegura la colaboración de la jerarquía y bajo su dirección de todos los católicos a la que ya es de verdad la Universidad común de los católicos suizos, habiéndose logrado mediante esa convención «la síntesis de los puntos de vista de Georges Python y de Mons. Mermillod», ha declarado recientemente el actual Prelado, obispo de Lausana, Ginebra y Friburgo, Mons. Charrière.

En lo material, la Universidad ha salido ya de las estrecheces de las primitivas aulas del Colegio St. Michel. Muerto el insigne fundador G. Python (1927), le sucedió en el departamento de la Instrucción Pública el no menos dinámico hombre de Estado, Joseph Piller, que asumió la pesada carga de dotar a la Universidad de adecuados edificios. A él se debe la construcción de la nueva Ciudad Universitaria de la Misericordia, situada en un delicioso Campus y que alberga las tres primeras Facultades. Inaugurada en 1941, puede figurar aún, a los 20 años de servicio, como una de las más modernas de Europa dentro de sus modestas proporciones, por la elegancia y modernidad de su línea arquitectónica, por la suntuosidad de sus salones generales y por todo el estilo tan funcional de sus aulas y conjunto de servicios universitarios. Piller también amplió los edificios de la Facultad de Ciencias y la dotó de nuevos Institutos. Pero esta Facultad que tanto prospera está a punto de obtener su nueva Ciudad universitaria. Aprobado ya este año en concurso el proyecto, en

breve se levantará un conjunto ultramoderno de pabellones para todas sus necesidades y ambiciosos planes de investigación científica, entre ellos el pabellón de física nuclear con propia pila atómica.

Junto a la categoría internacional que ha alcanzado la Universidad hasta el presente, por la fama de sus numerosos alumnos allí formados y ahora esparcidos por el mundo, por los Institutos científicos internacionales que allí funcionan y las organizaciones universitarias católicas, entre las cuales ya aludimos antes que *Pax Romana* fue fundada y tiene sede en Friburgo, pasemos sumaria revista a la *contribución científica* que en breve tiempo aportó en eminentes alumnos y profesores.

Entre los antiguos alumnos se cuentan Giuseppe Motta, varias veces Presidente católico de la Confederación y el que en breve va a serlo, consejero federal y eminente político friburgués, Burcknecht. L. Moscicki, que fue presidente de Polonia y el actual presidente del Estado de Israel, Weizmann, fueron jóvenes químicos estudiantes en Friburgo. Y merecen asimismo citarse Mons. Muench, nuncio en Alemania y cardenal, el que fue también cardenal alemán C. A. von Gallen, muy ligado a Friburgo, Mons. Moc Nicholas, arzobispo americano de Cincinnati y Mons. Herrera, actual obispo de Málaga, así como los dos últimos obispos de Friburgo Mons. Besson y Mons. Charrière.

Más larga es la serie de ilustres profesores, aun descontando los vivientes y diferidos los teólogos y filósofos para más tarde. Cuéntanse entre otros, juristas como Lampert, Overbeck, Siegwart, Fieta, Pedrazzini, Legras, Iaccoud, Gottofrey; Oser y otros; sociólogos eminentes como Mons. Beck primer rector, y Max Turmann; historiadores como G. de Reynold, G. Schnürer, A. Büchi y Mons. Kirsch, eminente arqueólogo; filólogos y cultivadores de las más varias literaturas como J. Bédier, P. de Labriolle, Marchot, Bertoni, Jostes, Kallenbach, Dolrzycki, P. Masson, V. Giraud, Moreaux, Arcari. Nombres de fama mundial en la etnología y prehistoria fueron P. W. Schmidt y H. Obermayer, que enseñaron también en la Universidad. Y una pléyade por fin de científicos, como J. Brunhes el creador de la geografía humana; los físicos y matemáticos Gockel, Kowalski, Lerch, Daniels y por fin, porque no faltara la floración más propia de una Universidad católica, el santo profesor Westermaier, botá-

nico de nombre universal y cuyo proceso de beatificación ha sido ya introducido...

Tracemos ya una vista de conjunto en torno al estado, desarrollo y prosperidad que alcanza en la actualidad la Universidad. Las sendas «brochures» de programas de curso y cuadro de profesores y alumnos, editados semestralmente, nos ilustran profusamente sobre ello.

La Universidad está atendida por unos 150 profesores, ordinarios, extraordinarios, docentes y asistentes, que perciben sus honorarios del Estado de Friburgo. Dado el régimen un tanto autónomo de sus Facultades, éstas administran también ciertos fondos que sirven principalmente para subvenciones, conferencias y ayudas de investigación de los catedráticos. Estos pueden percibir también subvenciones más importantes del «Fond National de Recherches» o Consejo Supremo de Investigaciones suizo, dispuesto a patrocinar con dotaciones toda clase de publicaciones o empresas investigadoras universitarias, y se halla en trance de dotar según las necesidades nuevo tipo de profesores suplementarios, o simples *Forschers*.

Los medios de estudio e investigación son abundantes. Ante todo, la Biblioteca cantonal y universitaria, modelo en el mundo de servicio cómodo y que cuenta con más de 800.000 volúmenes; añádense las numerosas bibliotecas de seminarios, con gran abundancia surtidos, y los laboratorios en las secciones científicas.

La vida académica es asimismo intensa. El calendario académico está profusamente nutrido de horarios de cursos, con exceso sin duda si una gran parte de ellos no fuera de libre elección de los estudiantes. Y tales horarios son llevados a la práctica con exactitud y meticulosidad germánicas. Abundan los cursos especiales y prácticos, de los que son modelo los seminarios de investigación en todas las facultades y materias llevados con gran rigor. Aparte de esta actividad oficial, se organizan casi continuamente conferencias, cursos de cultura y otros actos para académicos para los que desfilan numerosas personalidades y profesores de otros centros. Y con frecuencia se advierte la asistencia de nutrido auditorio, claro indicio de la seriedad y afán de trabajo estudiantiles. Una Comisión de publicacio-

nes organiza también las diversas secciones de las Ediciones universitarias, en las que se encuadran varias Revistas y colecciones históricas.

La población estudiantil ha crecido en proporción considerable. La matrícula del semestre de invierno de 1960-61 arrojaba la cifra de 2.029 estudiantes, comprendiendo los 209 auditores. Y aún débese añadir unos 350 alumnos que suelen formar la *Summer School* en gran parte norteamericanos. La proporción de estudiantes extranjeros es considerable, pues rebasa el 40 %, que en este mismo año figuran procedentes de 54 naciones. El reparto es desigual, si bien descontando la vecina Alemania, son pequeños grupos los que debe adscribirse a cada país. Y la falta de los grupos considerables que antes procedían de las regiones católicas de Europa oriental hoy bajo el telón de acero, se ha compensado en cierto modo con los que ahora se congregan de los países de misión de Extremo Oriente y Africa; para ellos y los refugiados húngaros se ha construido recientemente el «Foyer St. Justin».

No obstante tal variedad de nacionalidades de la población universitaria, signo distintivo de la catolicidad que les congrega en la común *Alma mater* friburgense, es notable la fraternización y camaradería que se advierte entre los distintos grupos —así como entre eclesiásticos y civiles que se reúnen en las mismas aulas o conversan en los mismos corredores y jardines—. Sostenida sin duda por el mismo espíritu católico, de comprensión mutua que inspira la vida universitaria, el esfuerzo en hablar las lenguas oficiales. Como es lógico, la religión de casi todo el alumnado es la católica, siendo las prácticas religiosas sostenidas por dos capellanes dominicos, de lengua francesa y alemana, en la moderna Capilla universitaria. Sin embargo, no son excluidos alumnos de confesiones protestantes o de otras religiones, antes bien plena libertad les asiste para matricularse, aunque su número de hecho es reducido.

Descendamos también a una ligera información sobre la amplitud y florecimiento que han alcanzado las distintas facultades. Comenzando por las ciencias humanas, la *Facultad de Derecho* es la más típicamente nacional por su profesorado, generalmente suizo, y el alumnado. Su división es casi por igual, tanto

respecto del cuerpo docente como discente, en las dos ramas o subfacultades de Derecho y de «Ciencias económicas y sociales». Igualmente son otorgados en ambas secciones los grados académicos, es decir, licencia y doctor en Derecho, y licencia y doctor en Ciencias económicas y sociales. A esta Facultad va agregado el tan prestigioso «Instituto internacional de ciencias sociales y políticas» que dirige el profesor P. A. F. Utz, O. P., y se esfuerza en mantener en Friburgo un centro de estudios en los dominios de lo que fueron en otro tiempo la «Unión de Friburgo» y «Unión de estudios internacionales». Por su irradiación en el extranjero y relaciones con centros de otros países organiza periódicamente Congresos internacionales, sobre clases medias, patronales y similares problemas sociales. También otorga diploma propio a los inscritos en él. Debe también mencionarse el reciente «Instituto para la automatización e investigación de empresas», que funciona anejo a la misma sección.

La Facultad de Filosofía y Letras, o simplemente Facultad de letras, tiene aún más amplia organización y multiplicidad de ramificaciones, dada la variedad de esta índole de estudios. Son sus ramas principales, la sección de filosofía, en la que es bien sabido que se imparte la enseñanza de la filosofía tomista de un modo sistemático y en lengua latina, junto con filosofía contemporánea e historia de la filosofía, en la actualidad por seis profesores dominicos. No debe omitirse un Instituto para la Europa oriental, o más bien de Sowietología, dirigido por el P. Bochénski, O. P., que especializa los estudiantes inscritos en el estudio a fondo de toda la ideología comunista y sus problemas para luchar con ventaja con sus mismas armas ideológicas.

Otra es la sección de Pedagogía que, en la ciudad del P. Girard, forma una de las principales de la enseñanza de la facultad. No menos de 24 profesores y asistentes colaboran en esta enseñanza que dirige el Instituto de Pedagogía y de psicología aplicada. Esta enseñanza de la pedagogía se inspira asimismo en los principios de la filosofía tomista.

La tercera sección fundamental, de letras o de lenguas y literatura, comporta también una organización muy completa de enseñanza de casi todas las especialidades, letras clásicas, lengua y literatura francesa, alemana, italiana, inglesa, española, eslava, oriental, además de filología románica y germánica. A

ella van anexos dos Institutos prácticos de francés e inglés, y se tienen también cursos prácticos para el aprendizaje de todas las lenguas antes dichas.

Por fin, la sección de Historia, que además de los diversos ciclos de la enseñanza histórica y ciencias auxiliares, comprende también las especialidades de historia del arte, arqueología y etnología, en las que se hicieron célebres Mons. Kirsch y P. W. Schmidt, pasando ambos a fundar los respectivos Institutos de Roma y Viena. Ni se ha de omitir la musicología con su aneja Academia gregoriana que cuenta con propio y precioso pabellón.

Ante tal variedad de especializaciones y enseñanzas, la Facultad otorga numerosos diplomas académicos. Además de los grados de licencia y doctor, concede también los diplomas de profesor de escuela secundaria y profesor de gimnasio. Asimismo, correspondientes de las distintas lenguas después de haber aprobado sus cursos prácticos. De ahí que sea la facultad donde se forman la mayoría de los futuros profesores de escuelas secundarias y gimnasios católicos de Suiza. Asimismo son nutridos los grupos de extranjeros que vienen simplemente a la obtención de los diplomas de lenguas.

La Facultad de ciencias matemáticas y naturales por la misma índole de estas ciencias es lógico que se haya organizado también en multiplicidad de ramificaciones y secciones. Por el número tan completo de las mismas es completa y por el prestigio adquirido de sus profesores y la calidad de la enseñanza impartida y trabajos de laboratorio se encuentra a la altura de las demás similares del país y extranjeras. Se hallan organizadas las secciones de ciencias matemáticas, físicas, químicas, mineralogía con geología y geografía, botánica, zoología, con los dos cursos propedéuticos para medicina, farmacia y veterinaria. Estos cursos son ya el germen de la futura Facultad de medicina, que se espera sea ya organizada con toda su enseñanza práctica con la próxima construcción de los nuevos pabellones, o Ciudad universitaria de ciencias.

En todo caso, la Facultad está ampliamente dotada para su enseñanza actual de Institutos y laboratorios con todo el instrumental de medios de enseñanza práctica. No es extraño que el número de su matrícula sea algo más elevado que el de las otras Facultades. Los profesores gozan además fama de fervientes

cristianos, ejemplares en su conducta y en el espíritu cristiano que irradian sobre la enseñanza científica. El espíritu del santo profesor Westermaier sigue sin duda aún viviente en las generaciones que tan bien contribuyó a formar.

Digamos, por fin, una palabra sobre la *Facultad de teología* y la enseñanza aneja de la filosofía, que más de cerca nos atañe. No es la última, sino figura siempre la primera en rango honorífico en todos los documentos y manifestaciones, y con equivalencia completa de derechos académicos entre sus profesores y los de la demás facultades.

Es también la que da todo su sentido católico a la Universidad. Ya hemos visto el esfuerzo y tenacidad que desplegó en darle vida su fundador, Georges Python, quien con clarividencia quiso desde el principio que formara una pieza esencial de su Universidad. Si, en efecto, ésta debe ser de verdad *universitas litterarum* que debe someter a su investigación y enseñanza todos los datos del pensamiento, faltaría a su misión si no se esforzara en obtener un estatuto científico para la ciencia de Dios, dando derecho de ciudadanía a esta ciencia divina. Y así como fue en los tiempos clásicos, así también hasta el presente en la organización de las universidades germánicas, la Facultad de teología constituye una parte esencial y orgánica de la cual no se puede concebir la ausencia. Con frecuencia desgraciadamente se trata de Facultades de Teología protestante para mayor afirmación y difusión de la heterodoxia.

En Friburgo, en cambio, constituye parte orgánica del Alma Mater de los católicos suizos. La incorporación aparece efectiva cuando se contempla en el curso de la jornada académica estudiantes eclesiásticos en sus abigarrados colores y variados hábitos religiosos alternar en franca camaradería con los universitarios civiles. La disposición del cuerpo de edificios de la universidad favorece esta compenetración, pues los mismos locales sirven para diversas facultades. En los paseos y halls que dan acceso a las aulas se ve teólogos, estudiantes de letras y juristas pasar juntos los cuarto de hora académicos y cambiar sus impresiones en discusiones a veces animadas. Las disposiciones de estatutos favorecen también esta incorporación efectiva de la teología y su unión con las demás facultades en una sola *Uni-*

versitas litterarum. El estudiante matriculado en una facultad tiene derecho a seguir todos los cursos de la universidad; y no solamente está permitido, sino recomendado tomar en otras facultades los conocimientos que le harán un hombre cultivado. El estudiante de letras o derecho puede completar su grupo de materias, escogido para el examen y obtención del título, con asignaturas de teología, historia de la Iglesia, de la religión, derecho canónico, etc.

Por eso vense en considerable número estudiantes civiles frecuentar las aulas de teología, pues sus diplomas son además necesarios para la enseñanza de religión en los liceos. La facultad de teología ha dejado así de ser coto cerrado de eclesiásticos para convertirse en elemento integral de la formación universitaria.

En sí misma, la Facultad de teología sigue la misma marcha ascendente y progreso evolutivo de las otras facultades. Contaba el semestre de invierno de 1960-61 los 387 inscritos, incluidos oyentes, número casi igual al de ciencias. En ella se congregan alumnos de todas las procedencias: desde las antiguas veneradas órdenes de cistercienses, benedictinos, franciscanos y dominicos hasta los más recientes Institutos religiosos, pasando por una institución tan suiza como los canónigos de St. Moritz junto con seminaristas de las diócesis suizas, y bastantes extranjeras, que encuentran un espléndido seminario en el «Selesianum». Sus alumnos proceden de la mayoría de los países de Europa y América, y en una proporción cada vez más creciente de países de misión. Lo mismo debe decirse de la sección de filosofía de la Facultad de letras, sección universitaria de especiales preferencias tanto de estudiantes civiles como eclesiásticos de todo género.

La vida académica de estos teólogos es en alto grado activa, con todas las manifestaciones de la actividad estudiantil. Sus hábitos no les impiden participar en el deporte y sus campos, a que tienen por igual derecho. En las otras manifestaciones y actos de tipo cultural, social religioso y misional llevan casi siempre la iniciativa y parte más activa.

La enseñanza se halla actualmente a cargo de 22 profesores mas los tres profesores que llevan los cursos de filosofía en el cuadro de la facultad. Toda clase de disciplinas teológicas son

por ellos impartidas, desde las principales y sistemáticas en latín hasta las complementarias y auxiliares en doble idioma, francés y alemán, formando las dos series de cursos, el mayor para obtener los grados y el curso menor o seminarístico. De todas las materias deben dar cursos prácticos y de investigación o seminarios, para los que disponen de bibliotecas especializadas en los locales de seminarios. A ellos se agregan los dos Institutos de reciente formación, de Misionología y de Pastoral, con sus propias actividades especializadas.

Los acuerdos, siempre vigentes que confiaban todo este profesorado a la Orden dominicana, han sido atemperados libremente por deseo de los obispos y para asegurar el contacto necesario con las diócesis cuyos seminaristas van a estudiar, con la entrada de profesores del clero secular. Seis profesores seculares ocupan actualmente cátedras sobre todo de formación práctica, Pastoral, Liturgia, Catequética, Patrología y Teología oriental.

Ello no ha modificado nada el *sentido y orientación doctrinal* que ha tenido la enseñanza teológica y filosófica. Es por legado y voluntad expresa de León XIII —el gran admirador de santo Tomás de Aquino y restaurador de la filosofía católica quien quiso dotar a Friburgo de una Facultad tomista, encargada de mantener viva y en todo su valor la herencia espiritual del Doctor común y para lo cual confió sus cátedras a los dominicos— por lo que esta enseñanza de Friburgo ha sido siempre *integralmente tomista*, sin componendas ni mixtificaciones.

Buena idea de ello dan las principales figuras que por sus aulas han pasado, dando renombre internacional e importancias históricas a Friburgo. El cofundador y primer decano, P. Berthier, —una personalidad eminente de sabio profesor, conferencista, predicador, director de almas y publicista en una pieza—, fue el gran apoyo que animó y secundó a los fundadores a afirmar el prestigio de la Universidad y establecer sus contactos con la ciudad. Los cursos públicos de cultura que él inauguró y han sido mantenidos con éxito por sus sucesores atraían lo más selecto de la ciudad, constituyendo el núcleo escogido del movimiento intelectual de la misma y de sus contactos con profesores y alumnos.

Sus colaboradores de la primera hora contribuyeron con su

gran figura científica a poner a gran altura desde el primer momento la enseñanza de la facultad: Monseñor Kirsch, activo en la enseñanza e investigación hasta ser llamado, en 1932, a fundar el Instituto de Arqueología cristiana en Roma; Mons. Beck, célebre profesor de pastoral y política social, y sobre todo el P. Albert M. Weiss, O. P., quien contribuyó a ilustrar como historiador y pensador profundo los problemas sociales y con su obra *Apología del cristianismo*, inmenso arsenal de conocimientos clásicos, filosóficos y humanos, obtiene la gloria de una de las primeras y mejor logradas apologéticas al estilo de la época.

La teología tomista comienza en Friburgo con figuras de primera clase. El P. Mandonnet, O. P., fue sin duda el profesor de historia de la Iglesia. Mas por sus escritos de fama mundial se clasifica como el primer historiador de santo Tomás y del tomismo, que interpretó con tal justeza e hizo revivir todo el movimiento intelectual de la Escolástica medieval. Por eso sus escritos histórico-doctrinales fueron la piedra fundamental en la restauración del tomismo.

Dentro de la teología sistemática, los PP. Conconnier, O. P., y sobre todo, Norberto del Prado, O. P. inauguran una enseñanza especulativa de altos vuelos y de estudio directo de santo Tomás. Los cursos del P. del Prado O. P., y aún más sus dos obras latinas. *De gratia e libero arbitrio*, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, le sitúan entre los grandes representantes del tomismo perenne y mejores conocedores de sus problemas básicos. A su lado se ha de colocar la figura del ilustre suizo G. Manser, O. P., gran filósofo tomista e historiador de la filosofía. En su obra, *La esencia del tomismo*, traducida a varias lenguas, logró estructurar una vasta síntesis del sistema filosófico de santo Tomás, en su más auténtica interpretación y bien situada en el cuadro histórico doctrinal del movimiento escolástico. Esta obra, de altura doctrinal y claridad difícilmente superables, conserva todo su valor como el eterno pensamiento aquiniano que tan bien refleja, sin que pueda pasar de moda, como algunos han expresado, por posteriores estudios con nuevos e infundados conatos de interpretación de las doctrinas. Por su parte el P. D. Prümmer, O. P., moralista de fama universal, fue el primero en inaugurar la corriente hoy por todos seguida, de elaborar un Manual de Teología Moral más

doctrinal y tomista y no meramente casuístico, como era de uso hasta entonces.

Los profesores subsiguientes sostuvieron esta altura y dirección tomista de la enseñanza teológico-filosófica, ya iniciada. Bien conocida es la personalidad científica y fama dejada por el insigne P. Marín Sola, O. P. Con su principal obra, *La evolución homogénea del dogma católico*, se mostró no sólo profundo conocedor de la tradición tomista, sino teólogo profundamente original que supo aplicar toda la fuerza de los principios del Aquinate a la solución de uno de los problemas más vitales que tiene planteada la Teología actual, y su solución, a veces incomprendida o desestimada, no puede ser superada. Por su parte el teólogo húngaro P. A. Horvath, O. P., penetró como pocos la profundidad de las grandes cuestiones especulativas de la teología tomista, y con original y certera intuición explicó los principios de la doctrina social de santo Tomás. Y el malogrado P. T. Deman, O. P., dejó asimismo magníficos trabajos teológicos, fruto maduro de su breve actividad docente. También con la figura del P. B. Allo, O. P., y su antecesor el P. Zapletal, O. P., la exégesis de nuestro Centro quedó altamente valorizada, fama y valores que sus continuadores están en trance de elevar mucho más. Y en filosofía el P. De Munnynck, O. P., dejó trabajos muy apreciados por su cualidad y orientación tomista; y más apreciada era aún su enseñanza oral por sus grandes dotes de conferenciante y su actividad cultural como creador en la Universidad de la Sociedad de filosofía, que aún sigue activa y asociada a las demás sociedades filosóficas del mundo.

De los continuadores vivientes de esta enseñanza teológica, algunos son ya figuras eminentes y de fama mundial. Por limitarnos a sólo un nombre consagrado, todavía perdura vivo en Friburgo y fuera de allí entre tantos discípulos el recuerdo de la enseñanza tan profunda del R. P. Santiago Ramírez, O. P. Es general su fama de uno de los grandes teólogos de la Iglesia y de los mejores conocedores e intérpretes de la teología de santo Tomás en sus altas cuestiones especulativas. Sus publicaciones latinas *De analogia*, *De ipsa philosophia*, *De hominis beatitudine*, *De spe*, siguen aún excepcionalmente valoradas y buscadas (ya que el español en esos países europeos son bien contados los que lo leen). Y sus escritos recientes de alta polé-

mica filosófica han confirmado y acreditado más este merecido y universal renombre, de que en Friburgo gozaba.

Inútil sería y hasta ridículo citar más nombres y detallar más obras y actividades. La Facultad de teología de Friburgo ha demostrado ampliamente su razón de ser y *su sentido* de promover la Teología católica junto con la filosofía en su mejor base y orientación de un acendrado tomismo, sin tergiversaciones ni reservas. Y de marchar a la cabeza en la exposición y defensa de este auténtico tomismo en filosofía y teología.

Pero mayor aún de lo que reflejan sus escritores y publicaciones, es la labor realizada con la enseñanza académica y diaria de las aulas, con la formación de discípulos —otros doctores y escritores a su vez de igual o tal vez mayor producción doctrinal— con la formación de un clero que conoce y venera a santo Tomás. Por todas partes se ven en Suiza ejemplares eclesiásticos, activos en sus ministerios, que conservan una gran estima de santo Tomás y con orgullo hablan de haberlo conocido y estudiado en sí mismo, desde sus años escolares en Friburgo.

Dar a conocer a santo Tomás de un modo fiel, y promover el estudio de su doctrina, es tal vez la labor más importante realizado por Friburgo teológico y filosófico. Y aún en la actualidad, no obstante la ampliación de los estudios históricos pastorales, exegéticos y de otras ramas auxiliares, es sin duda la herencia más propia y función específica que seguirá manteniendo.

FR. TEOFILO URDANÓZ, O. P.

BIBLIOGRAFIA

I.—TEOLOGIA

ANGEL SANTOS HERNANDEZ, S. I., *Salvación y paganismo o el problema teológico de la salvación de los infieles*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1960, 16 x 22, 757 pp.

El gran publicista P. Angel Santos ha sabido escoger como tema de unos cursos especiales de la Universidad de Comillas, que ahora da al público, un tema de sumo interés y de actualidad perenne, que es el de la salvación de los infieles. Quizá su mayor actualidad está en su dificultad, que es debida fundamentalmente a que la Revelación ha escamoteado los detalles a este respecto. Pero no cabe duda que hoy es más actual este tema debido a las tendencias modernas de la cultura, más interesada en la situación concreta y psicológica del individuo que en los valores objetivos y leyes generales, a las que era más dada la antigua cultura. Para la mentalidad moderna no deja de ser una tentación el bucear en la culpabilidad e inculpabilidad del hombre concreto así como en los límites oscuros de la ignorancia, que es la que funda aquélla.

A este problema de la salvación del mundo infiel ha tratado de dar una respuesta completa el P. Angel Santos en un estudio lleno de erudición y con una claridad envidiable, que hace que la obra sea auténticamente teología para seglares.

Se puede decir que en este libro se pasa revista a todos los problemas, que están implicados en la salvación del mundo infiel: la posibilidad de tal salvación en cuanto acorde con la voluntad salvífica universal, el problema que plantea la necesidad de la fe para tal salvación, el ateísmo, la necesidad de

(1) La Dirección se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envien, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

la Iglesia y, finalmente, la cuestión particular de la salvación de los niños paganos.

El primer problema de la posibilidad de una salvación fuera de los caminos de la Revelación histórica abarca los nueve primeros capítulos, y en ellos se extiende en refutar diversas posiciones hoy teológicamente inaceptables: la evangelización de los difuntos, el limbo de los adultos, origen de la célebre opinión del Card. Billot, las teorías de Hugueny y Getino sobre la mitigación del infierno, para terminar con una exposición teológica de la voluntad salvífica universal, en la que explica la tesis tomista de la preparación a la gracia por la misma gracia, con las palabras de Hugon, y la tesis molinista de una preparación negativa a la misma gracia por la que el autor parece inclinarse, aún admitiendo que las dos doctrinas exigen algo por parte del fiel para que llegue al término de la fe. Los siete capítulos siguientes están dedicados a la necesidad de la fe para salvarse. Se analiza ampliamente el problema de la necesidad de la fe en la Trinidad y en Cristo para salvarse haciendo ver cómo la posición de autores antiguos está motivada por desconocimiento de los problemas históricos de la evangelización. En esta exposición sigue a Harent y habla de la posición de Sto. Tomás y de la escuela salmantina. Su solución es la que insinuó Suárez y que equilibradamente expusieron los Salmanticenses. Indudablemente es ésta la opinión que tiene más en cuenta los datos reales del problema y los valores históricos y geográficos de la Revelación. Sin embargo esta opinión ya la había propuesto, antes de Suárez, Marcos de Valladares, como ha demostrado el P. Urdáncz (CT, LX, p. 109 ss.). Sin embargo hay un punto en el que no podemos seguir al autor. Es al hablar de la necesidad de la fe en el adulto pagano (p. 230), donde enseña que la fe necesaria con necesidad de medio para este pagano es sólo la fe habitual, no la actual. El adulto no puede recibir la gracia sin un acto de fe; ciertamente que la gracia trae consigo las virtudes, pero en este paso de la infidelidad a la gracia se requiere siempre en el adulto la sumisión correspondiente de la inteligencia, y eso lo hace la fe. El C. de Trento enseñó esto: «Disponuntur autem ad ipsam iustitiam... credentes vera esse...» (Dz. 798).

El problema del ateísmo también está tratado de un modo sugerente y atendiendo a los datos, que suministran las ciencias actuales. En esta exposición sigue de cerca la obra del P. Lombardi, pero olvidándose de los reparos, que se le han hecho. Sigue el problema no menos difícil de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para salvarse y opina que la célebre distinción de pertenencia «in re vel in voto» tiene todas las garantías de ser la verdadera solución. Así lo es, pero hubiéramos deseado un análisis más extenso de ese voto de la Iglesia, que es lo que más preocupa hoy a los teólogos, así como del modo de una pertenencia invisible a una Iglesia visible. Vienen después una serie de capítulos muy sugerentes y acertados sobre los medios extraordinarios de llegar a la Revelación: una revelación primitiva, iluminación individual, al despertar a la vida racional, una iluminación final... Aquí el P. Santos sabe discernir lo que hay de aprovechable o de mera solución temporal al problema, que se ventila. Al exponer la teoría de Sto. Tomás sobre el infiel, que llega al uso de razón, le es muy difícil aceptarla por motivos psicológicos y la cree sólo de interés para el caso sin-

gularísimo del niño, que muere inmediatamente después de llegar al uso de razón. No se extrañará el P. Angel Santos de que un tomista no comparta esos puntos de vista.

Finalmente se enfrenta con el problema de la salvación de los niños en el mundo pagano. No oculta las dificultades, que esto plantea, tanto en la teología católica como en la protestante y busca con equilibrio soluciones posibles presuponiendo las enseñanzas del Magisterio. Respecto a la doctrina de la Iglesia cree que sus enseñanzas se limitan a que los que mueren con el pecado original no pueden entrar en la bienaventuranza, pero no enseña que vayan al Limbo todos los niños, que mueren sin el bautismo. La Iglesia no se ha pronunciado nunca sobre la suerte de todos los niños, que mueren sin el bautismo, pero creemos que también ha enseñado que ella, que es la depositaria de la verdad y la gracia legadas por Cristo, no tiene más medios para atender a la suerte eterna de los niños, que el bautismo. Por consiguiente, en vez de buscar salidas imaginarias deberíamos atender a las verdades mismas que la Iglesia posee, una de las cuales es la existencia del Limbo de los niños, cuya naturaleza y alcance presentan problemas interesantes, que no encontramos tratados en esta obra.

Por estas rápidas indicaciones puede comprobarse lo interesante de los problemas con los que se enfrenta esta sugerente obra cuyo principal mérito no dudamos en decir que es la claridad en la exposición y la extensa bibliografía usada. No es extraño que se le pueda encontrar algún reparo, pues casi todos los problemas, que se estudian son opinables. Pero el acierto con que todas estas opiniones están encuadradas en el conjunto de la obra nos hace deudores de gratitud a su autor.

A. O.

PETER LENGSELD, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*. Paderborn, Verlag Bonifacius Druckerei, 1960. 17 x 23, 263 pp.

El problema de las relaciones entre Escritura y Tradición es hoy día uno de los puntos claves de encuentro de la teología católica y la luterana. Este interés se muestra ante todo en la abundante bibliografía, que este tema va suscitando en la teología alemana. Desde Möhler y la escuela de Tubinga no han faltado escritores alemanes atentos a este problema central y difícil de la controversia protestante. La ignorancia de las respectivas posiciones ha determinado extremismos en las críticas por ambas partes, que habrían sido más acertadas si se hubiera conocido mejor el contexto. El autor de esta obra desarrolla su investigación tratando de buscar en la misma Escritura los elementos, que hagan ver a la teología protestante el derecho del trasmisor de la verdad divina a reclamar una obediencia por parte del fiel en la exposición de la verdad. Y desarrolla esta búsqueda a base sobre todo de la «paradosis» que en el N. Testamento tiene fuerza sobre la fe del fiel y también por el hecho del establecimiento de un canon de los libros sagrados.

El autor cree encontrar en la teología protestante elementos positivos que

podrían ser el primer paso para, desde el campo mismo de la Escritura, llegar a un concepto de mediación de la palabra de Dios, tal como él ha hecho en su tesis. Para ello la teología católica debiera insistir en hacer ver que tal mediación no es otra que la del E. Santo presente en su Iglesia, es decir, es una mediación divina. Encuentra el autor estos elementos positivos de la tesis católica en la obra de Bultmann, quien distingue en la Escritura su doble carácter de libro histórico y de testimonio de una fe, que pasa de generación en generación. Quizá sea un poco optimista esta coincidencia, pero el método de buscar en la misma Escritura el fundamento para un diálogo sobre la tradición no deja de ser interesante. De todos modos el autor debe reconocer que tal diálogo sólo se podrá establecer a la altura de un verdadero concepto de la Iglesia en el cual debe ser integrado este problema sobre la suficiencia de la Escritura, como es hoy día comúnmente admitido por los eclesiólogos.

A. O.

GABRIEL SOLA, Pöter., *Tractatus dogmaticus de Eucharistia*. Barcelona, Seminario Conciliar y Editorial Balmes, 1961. 120 pp.

De manera muy esquemática el autor expone el conjunto de la doctrina eucarística, que divide en tres partes: presencia real de Cristo en el sacramento, sacrificio de la misa, comunión. Es una división muy corriente, aunque no la que mejor responde a criterios científicos.

En una obra de estas dimensiones no hay lugar para entrar en detalles de explicación. El autor ha de limitarse a exponer ordenadamente la doctrina común. En dos casos, sin embargo, hemos comprobado con satisfacción su acercamiento a puntos discutidos: en lo que se refiere a las relaciones de Cristo sacramentado con el exterior (p. 57), y en la naturaleza de la conversión eucarística (p. 42), acerca de la cual acepta plenamente la doctrina de Santo Tomás, si bien el autor la toma inmediatamente de Billot.

Fr. A. Bandera, O. P.

P. A. PEINADOR, *Cursus brevior theologiae moralis. Pars prior speculativa*, t. V: *De extrema unctione, de ordine, de matrimonio*. Madrid, Edit. Colsa, 1960. 15 x 22. 570 pp.

El P. A. Peinador da fin con este tomo a su curso de moral especulativa, que comprende seis amplios volúmenes y al que seguirá, según tiene anunciado desde el principio, una parte casuística más breve.

El P. Peinador ha sido fiel en este último tomo a la línea, que se había propuesto desde el principio en su manual. Un manual cuyas directrices son auténticamente tomistas, no sólo en las tesis principales sino también en el conjunto de la Moral y, sobre todo, en el método, pues en los tres primeros tomos ha seguido de cerca el orden de la II-II de la Suma Teológica. Pero el P. Peinador se muestra también conocedor de la tradición tomista y de otros autores antiguos y modernos, como lo van demostrando las oportunas

citadas que en notas va añadiendo al texto, ya denso de por sí. Creemos, por tanto, que este manual está a la altura de los mejores manuales tomistas de moral y queda muy por encima de otras obras, que periódicamente asaltan los escaparates de las librerías intentando imponerse con ruido.

Los dos últimos tomos están dedicados a los sacramentos, como hacen todos los manuales tomistas, ya que una verdadera moral cristiana no puede prescindir de estos medios importantísimos de alcanzar el fin al que se dirigen los actos humanos morales. Es, por otra parte, una materia en la que la legislación eclesiástica está muy presente sin ser mera casuística, pues en ninguna otra parte del Derecho están más presentes los principios teológicos, que regulan la legislación positiva, que en el tratado de los sacramentos. Este último tomo, que comprende la extremaunción y los dos sacramentos sociales tenía una materia, muy amplia a desarrollar, que el autor ha sabido condensar con un gran sentido del rigor pedagógico. En el matrimonio, por ejemplo, que es un campo tan vasto, estudia primariamente la naturaleza esencial del matrimonio con el orden de sus fines, pasa después a sus dos propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad, viene después la competencia de la Iglesia en el vínculo matrimonial. Y así es como entra en el estudio del matrimonio eclesiástico: actos, que le preceden, impedimentos, forma jurídica y derechos y deberes que trae consigo. Es, como se ve, un buen esquema para encuadrar armoniosamente toda la parte canónica y la moral. Y en el decurso de la obra procede el autor con un gran rigorismo científico, centrado en las pruebas de las tesis fundamentales.

Felicitemos al autor el haber llevado a término su valiosa obra, que no dudamos en recomendar por su orientación tomista y su valiosa información sobre todos los puntos. Lástima que la impresión de la obra resulte un poco monótona por lo poco atractivo de los tipos usados, que, por otra parte agrandan mucho el volumen, que podría ser más manejable. En el índice analítico de este volumen se nota un descuido al no corresponderse exactamente las páginas con la materia.

A. de V.

J. BRINKTRINE, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, I: *Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie*. Paderborn, F. Schöningh, 1961. 424 pp. DM 26 y 30.

El manual dogmático de Brinktrine se acerca al término de su publicación. En el volumen que ahora tenemos el gusto de presentar brillan las mismas excelentes cualidades que ya son conocidas por los anteriores: buena ordenación de la materia, claridad, solidez. LA CIENCIA TOMISTA no puede pasar por alto una nota muy peculiar de este curso dogmático, que es su perfecta fidelidad a la doctrina de Santo Tomás.

La alta calidad del conjunto no impide que hayamos encontrado alguna afirmación menos aceptable. Así, por ejemplo, no acertamos a comprender por qué la intención habitual, según el concepto que ordinariamente se da de ella, no basta para administrar los sacramentos y, en cambio, basta para recibirlos, salvo los casos especiales de la penitencia y del matrimonio.

Si esa intención habitual no influye en el acto, no vale para nada y prácticamente es como si no existiera. El acto de recibir el sacramento deber ser un acto querido y no puede serlo en virtud de una intención que, ya en principio, no influye en el querer. Por consiguiente, debemos afirmar que tanto para la administración como para la recepción de los sacramentos se requiere como minimum la intención virtual. En cuanto a la recepción, el problema se limita por sí mismo al caso de recepción por un adulto. La única diferencia que encontramos entre recepción y administración, para los fines que ahora nos interesan, es que la recepción puede ser válida incluso en estado de inconsciencia, en el cual, sin embargo, perdura la virtud de la intención precedente.

A nuestro juicio, necesitarían también ser revisadas las posiciones de Brinktrine acerca de la reviviscencia de los sacramentos. Creemos que se muestra excesivamente propenso a admitirla.

Estos pequeños detalles no restan valor a una obra, que debe ser considerada como un excelente manual dogmático.

Fr. A. Bandera, O. P.

Discorsi di Pio XI, Vol. II: 1929-1933. Edición preparada por D. BERTETTO, S. D. B. Torino, Società Editrice Internazionale, 1960, 1104 pp.

Las características generales del tomo son idénticas a las del primero, que ya tuvimos el gusto de presentar a los lectores de LA CIENCIA TOMISTA. En cuanto al contenido, merecen especial mención los Discursos relativos a los Pactos Lateranenses (pp. 7-19, 24-27, 64-66), donde Pio XI expone los motivos que inspiraron a la Iglesia la firma de los pactos tal como de hecho quedaron concertados entre las dos potestades. Las felicitaciones dirigidas al Romano Pontífice desde todas las partes del mundo y en abundancia abrumadora, como él mismo reconoce, constituyen, según su expresión, un plebiscito mundial en refrendo de la decisión tomada. A través de los Discursos puede apreciarse también que no faltaron espíritus un poco cerrados, en cuyo concepto la Iglesia se excedió en concesiones a la autoridad civil. Hoy, con suficientes años por medio, comprendemos que la decisión de Pio XI fue extraordinariamente beneficiosa para la Iglesia.

Destaca también en este segundo volumen el primer Radiomensaje pontificio, dirigido solemnemente «a tutte le genti e ad ogni creatura» (pp. 479-483). Es del 12 de febrero de 1931. Puede considerarse como el bautismo de este medio de difusión del pensamiento, que la Iglesia se esfuerza en poner al servicio de la doctrina revelada.

Espigando en el resto del volumen podemos encontrar verdaderos tesoros de sana doctrina en cualquier manifestación de la vida cristiana. Así, por ejemplo, en la p. 104 diseña un hermoso programa de vida sacerdotal, a base de tres puntos: «Siate angelicamente puri, apostolicamente operosi, eucaristicamente pii e devoti» (p. 104). En el Discurso de 24 de julio de 1929 desarrolla y amplía estas mismas ideas (cf. pp. 133-139).

La relación entre oración y acción pocas veces habrá sido expresada tan exacta y gráficamente como en estas palabras del Discurso de 18 de marzo

de 1929: «Il dire che l'azione ha bisogno di preghiera è come dire che il meccanismo ha bisogno di forza motrice» (p. 34).

Fr. A. Bandera, O. P.

MAURICIUS GORDILLO, S. I., *Theologia orientalium cum latinorum comparata. Commentatio historica*, t. I. Romae, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1960. 16'5 x 24. VIII-428 pp.

Presentamos esta obra después de la muerte de su autor, quien tantos servicios prestó a los estudios orientales y formó desde su cátedra muchas generaciones amantes del oriente cristiano, como él lo había sido siempre. No sabemos si habrá dejado preparado el segundo tomo de esta obra, que responde a sus enseñanzas en la cátedra del Pontificio Instituto de Estudios Orientales, pero lamentáramos que no fuese así, pues tenemos en esta obra un precioso compendio de teología oriental comparada, que abarca desde sus orígenes hasta la toma de Constantinopla. El mérito singular de esta obra es el haber renovado y puesto al día el amplio estudio del P. Jugie, siguiendo su mismo método, que es el propio de la Historia de los Dogmas, a saber, el ir desarrollando los temas según sus orígenes históricos. En la Teología Oriental indudablemente es éste el método más apto para conocer sus doctrinas, pues su teología carece de la sistematización a la que ha llegado nuestra teología. Además, si se busca un fin irénico, como no puede menos de buscar el P. Gordillo, es muy pedagógico el ir conociendo las distintas formas en las que se han presentado las relaciones de Oriente y Occidente a través de la historia. Del P. Gordillo poseíamos un compendio de teología oriental escrito con un método sistemático, en el que se trataban sólo los dogmas en los que difieren las dos Iglesias. Pero este método lo creemos más ineficaz si se desea tener una idea de la teología oriental, pues no siempre ha sido la misma la posición del Oriente cristiano en estos dogmas o al menos no ha sido el mismo el modo como los ha impugnado.

Contrariamente a lo que había hecho el P. Jugie, quien había separado completamente el estudio de las Iglesias nestoriana y monofisitas, aquí se las incorpora al desarrollo histórico de los hechos estudiando simultáneamente el desenvolvimiento doctrinal de todas ellas. Quizá estuviera más acertado el método del P. Jugie, pues es sabido que estas iglesias, desde su separación de Bizancio hasta casi nuestros días han vivido una vida perfectamente autónoma y sólo atenta a sus tradiciones peculiares. Por lo demás destaca la gran información que posee el P. Gordillo y que utiliza acertadamente habiendo logrado así la obra más actual y científica, que poseemos sobre la teología oriental, cosa no fácil de conseguir si se tiene en cuenta la falta de ediciones de obras orientales.

A. O.

BERNARD DUPRIEZ, *Fénelon et la Bible*. Paris, Bloud et Gay, 1961, 16'5 x 25, 230 pp.

El misticismo del célebre obispo de Cambrai es estudiado aquí desde un ángulo interesante: el modo cómo sus doctrinas fueron el fruto de meditaciones directas sobre el texto sagrado. Es un estudio minucioso y de erudición académica en el que se examinan las ediciones de la Biblia, que manejó Fenelón, los textos más citados en sus obras, sentido que da a textos difíciles... El resultado es un material interesante para profundizar en el origen de las doctrinas quietistas.

Aunque el libro no quiere ser más que una contribución al estudio de las ideas de Fenelón, sin embargo el autor no se libra de la tentación de darnos su visión personal, en la tercera parte, sobre el «caso Fenelón» aprovechando los elementos, que su estudio pudiera aportar. Y la postura que toma es de franca simpatía hacia estas doctrinas. Creemos totalmente cierto que la raíz de estos errores está en un traslado literal de lo que sucede en el campo psicológico al teológico y científico. Fenelón, al tratar de defender científicamente sus ideas, les dio un alcance que no tenían, sobre todo teniendo en cuenta su poca preparación teológica, inferior incluso a la del otro defensor de ideas semejantes, Molinos. Pero la condenación de su obra *Máximas de los santos* puso bien en claro que era precisamente su lenguaje y sus modos de hablar los que la Iglesia estimaba erróneos. La calificación de erróneas «respective» que les dió la Iglesia pone en tela de juicio las doctrinas mismas de Fenelón y no sólo los términos de que se sirve, como parece indicar el autor.

H. F.

F. J. SHEED, *Teología y sensatez*. Barcelona, Herder, 1961, 14 x 22, 423 pp, 140 ptas.

El título de esta obra, que ahora se traduce al castellano, quiere ser el enunciado del propósito que guió la composición del libro. El autor está convencido que sólo la ciencia teológica es la que es capaz de dar explicación adecuada a las realidades de este mundo y, por tanto, la única que nos permite a los hombres tomar una postura sana ante estas cosas: el ser cuerdos en nuestro obrar.

Quien quiera conocer el contenido de esta obra bastará indicarle que se trata de un compendio de la teología católica, escrita a modo de instrucción religiosa superior. En ella se aborda la teología católica según el método ordinario: Dios, la creación, el pecado, Cristo y el hombre. Quedan muy diluidas en el texto dos verdades sumamente vitales para que el hombre sepa situarse en el mundo: la Iglesia y los sacramentos.

Por otra parte creemos que un libro de instrucción religiosa, como es éste, debe poner más a los fieles en contacto con la Escritura y la Tradición cristiana. Aún reconociendo que la obra es de una gran exactitud teológica y que, aunque no se le cite, es un fiel reflejo de las enseñanzas de santo Tomás, pero resulta demasiado fría y racional. La verdadera catequesis, que tiene que ser un reflejo del Evangelio, ha de ser luz y vida, ciencia y amor.

H. F.

MICHAEL SCHMAUS, *Teología dogmática*. Vol. VI: *Los sacramentos*, 850 pp. Vol. VII: *Los novísimos*, 676 pp. Vol. VIII: *La Virgen María*, 448 pp. Madrid, Edic. Rialp, 1961.

A ritmo acelerado han aparecido los tres últimos volúmenes de la *Teología dogmática* de Miguel Schmaus, presentados por Ediciones Rialp en idénticas características a las de los volúmenes anteriores.

En el amplio volumen dedicado a los *Sacramentos*, encontrará el lector, al lado de las cuestiones tradicionales, muchos interesantes aspectos que se agitan hoy día, en torno principalmente a una visión cristocéntrica y eclesiológica de la piedad de los fieles. La doctrina, en general, es sana y equilibrada, aunque se pueda discrepar de ella en algunos puntos de menor importancia.

El volumen dedicado a los *Novísimos*, acentúa todavía más ese carácter cristocéntrico de la teología de Schmaus. Para él, «la muerte y resurrección sólo representan un sentido salvador y su eficacia salvadora en la participación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo» (p. 10). Schmaus está completamente al día en las cuestiones escatológicas y examina con serenidad y prudencia las doctrinas más audaces que se han lanzado en estos últimos tiempos. Hay algunas omisiones muy significativas.

El último volumen, dedicado a la *Virgen María*, trae una excelente introducción del traductor español, P. Joaquín María Alonso, c. m. f., quien añade al final unas notas críticas complementarias de algunos puntos de la mariología de Schmaus. También en este volumen hace gala el autor de sus profundos conocimientos bíblicos, patristicos y escolásticos en torno a la Madre de Dios.

Ediciones Rialp ha realizado un gran esfuerzo, digno de todo encomio, para poner al alcance de los estudiosos españoles esta excelente obra de uno de los más insignes teólogos contemporáneos.

A. R. M.

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, *Jesucristo como problema. Los grandes interrogantes en torno al Hombre-Dios*. Salamanca, San Esteban, 1961. 16 x 23'5. 489 pp.

La figura siempre actual de Cristo encuentra resonancias en todo espíritu que lealmente se acerca a su persona o a su mensaje. En cada época de la historia se ha vivido y presentado esta figura singular con rasgos históricos adecuados al gusto y cultura de ese momento histórico. Esto ha contribuido con alguna frecuencia a hacernos más asequibles los tesoros legados por su mensaje, pero otras veces lamentablemente ha contribuido a desfigurar estos rasgos llenos de vida. Y, no obstante, si prescindimos de esta sedimentación, que nos han dejado los siglos anteriores y volvemos a la pureza de las fuentes históricas y de los datos elementales, sentimos la sensación de hallarnos ante algo nuevo y siempre maravilloso: hasta tanto han llegado las complicaciones científicas o pseudo-científicas en torno a Cristo, que el hallarnos de nuevo ante la sencillez de su historia y de su evangelio nos

produce la sensación de lo insólito. Y esto es lo que a nuestro juicio más ha conseguido la obra presente. No hay método más certero para lograr una visión auténtica del Salvador que acudir a los primeros testimonios. ¿Cómo presentan a Cristo los Evangelios? ¿Cómo lo vieron las primeras generaciones? ¿Son los dogmas cristológicos un auténtico reflejo de lo que fue históricamente Cristo o son más bien una fantasía en torno a un ser poco menos que legendario? Para responder a esto es necesario dejar sentadas varias cosas, sobre las que la mentalidad racionalista del siglo pasado ha dejado flotando dudas tan vagas como poco fundadas. Sin miedo alguno, el autor vuelve a revisar las objeciones contra la historicidad de los evangelios, contra la existencia histórica de Cristo... Y la verdad surge más pura que nunca para quien carezca de todo prejuicio.

Una vez sentados estos fundamentos históricos, viene la auténtica revelación. Con estos testimonios se construyen interesantes páginas sobre la semblanza espiritual de Cristo, su semblanza temperamental, sus reacciones ante la vida y las cosas, su ciencia, la originalidad de su mensaje, la pervivencia de sus ideas... Todo un despliegue de verdades incontrovertibles en torno a la figura de Cristo, que brotan al contacto de cualquier inteligencia con los testimonios históricos y evangélicos.

Y aún resta a señalar una característica interesante de este estudio del P. Maximiliano García. El intenta hacer una actualización de la gran figura de Cristo e insensiblemente se le desliza en el correr de las páginas un sentido apologetico, que va poco a poco tomando cuerpo. Desde las primeras páginas hay algo que no se explica en la actividad histórica de Cristo, algo que desborda nuestras categorías de los hombres, de las situaciones, de las enseñanzas. Esto es lo que ya desde el principio se llama el Misterio. Un misterio dogmático al que se dedican pocas páginas en la obra, pero las suficientes para que los interrogantes en torno a la figura que se estudia en esta obra no dejen en suspenso al lector, sino que le proporcionen en las mismas páginas la respuesta satisfactoria, esa respuesta que sólo los prejuicios científicos, morales o ambientales han podido celar durante algún tiempo.

La obra entera nos pone en contacto con el Hombre-Dios. Los testimonios históricos, que guardamos de Cristo son suficientes para darnos una semblanza completa del ser que más ha llamado la atención de los hombres sin necesidad de mendigar esta visión en interpretaciones subjetivas de los mismos hombres. Y, a la postre, eso es lo que desea el hombre de nuestros días. Jesucristo es tan actual hoy como siempre.

H. F.

WALTER ELTESTER, *Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für Johachim Jeremias*, (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 26), Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1960, 259 pp.

Esta «Miscelánea» en homenaje al sabio exégeta alemán Joaquín Jeremías se divide en tres apartados como indica el título: *Judaísmo, Cristianismo primitivo e Iglesia*. Como es ley en esta clase de publicaciones los trabajos de especialistas tienen un carácter de homenaje, y por tanto se procura la

colaboración del mayor número de autores, lo que implica la brevedad de los trabajos. En este volumen encontramos trabajos monográficos excelentes de tipo positivo. Todos están en lengua alemana, excepto uno del P. Benoit en francés, y otro de Stendhal en inglés. La división en temas judaicos, cristianos primitivos y eclesiásticos es un tanto convencional, ya que casi todos son bíblicos. Los trabajos se caracterizan por su precisión científica, si bien cada uno lleva el sello interpretativo de la escuela exegetica de su autor.

Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P.

II.—HISTORIA

TARSICIO DE AZCONA, O. F. M. CAP., *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, C. S. de I. C., 1960. 24'5 x 17. XI-382 pp.

El contenido del libro está adecuadamente expresado en su título. Pues, aunque la realidad histórica sobre que versa es en sí harto compleja, la visión clara de la misma ha permitido al autor centrar el esfuerzo en sus puntos fundamentales.

He aquí el esquema: Tres capítulos (1-3) para encuadrar los problemas en su aspecto jurídico e histórico, presentando las alternativas del procedimiento de provisión de las iglesias y la tirantez de relaciones entre Enrique IV y la Curia romana durante el «trágico decenio» de 1460-1470; cinco (4-8) para la exposición del forcejeo entre los Pontífices y los Reyes Católicos, aquéllos a fin de mantener a salvo y hacer valer su derecho a la designación de las personas; éstos con la mira principal de poner en el gobierno de las iglesias a sujetos dignos y de entera solvencia, cuidando al propio tiempo de garantizar su fidelidad a la Corona en cuanto señores temporales; y por último otros capítulos (9-12), que el autor titula «Historia de las ideas», para precisar el fundamento (costumbre inmemorial), el criterio y finalidad (el servicio de Dios y bien de las iglesias, provecho de los fieles y honor de los reinos) de los Reyes Católicos en esta empresa; los modelos en que cristalizó su esfuerzo (Deza, Cisneros, Pascual de Ampudia, Talavera...), y el sentido del episcopalismo español, que dista mucho de identificarse con iglesia nacional.

No es necesario encarecer la transcendencia de los temas dilucidados, que comprenden un sector amplio de la historia nacional. La visión panorámica del conjunto y el análisis particular de cada hecho a través de una documentación abundante permiten al autor caminar con paso firme, deslindando situaciones confusas por no haberse planteado debidamente. Para nuestra historia eclesiástica ha logrado elaborar uno de los capítulos más difíciles e importantes, fruto del esfuerzo continuado durante muchos años. Pues aunque el autor no lo diga, las muestras están a la vista.

Dentro del avance de alta calidad que supone el presente estudio, con-

viene señalar algunos puntos en que se ratifican unas veces y otras se rectifican documentalmentemente afirmaciones que circulan como moneda de ley sin el debido respaldo.

Registremos en primer lugar la conclusión aneja que responde al problema latente a lo largo del libro y en que el P. Azcona discrepa de casi todos cuantos antigua y modernamente se han ocupado de ello.

El derecho de presentación de obispos no lo tuvieron los Reyes Católicos más que para el reino de Granada, para Canarias, y luego, en 1508, para América. La concesión para el resto de España fue gracia de Adriano VI a su discípulo Carlos V.

El programa de reforma religiosa, tan vital en la política de los Reyes Católicos, marca su posición decidida «frente a la decadencia progresiva de la Corte romana que desde Sixto IV se iba adentrando en un declive resbaladizo» (p. 164). La decadencia religiosa, que suele atribuirse al renacimiento, «provino en su máxima parte de la actuación de la práctica reservacionista, poniendo varios obispados o beneficios curados en una persona menos competente o francamente incapaz. Así se vino abajo el celo pastoral y la cura de almas. El obispado y beneficio eclesiástico quedaron convertidos en objeto de remuneración, a cuyo disfrute tuvieron acceso con sobrada frecuencia personas indignas» (ib. nota 29). Contra esas y otras corruptelas lucharon nuestros monarcas, y su política reformadora contaba con mandatos pontificios y títulos sobrados para que nadie pueda calificarla de «intromisión regalista».

Para contribuir al derrocamiento de prestigios infundados, queremos aducir un alegato a priori que confirma el testimonio del autor a posteriori contra la autoridad histórica de Gil González Dávila en su *Teatro histórico*. «Este autor —escribe él— nos ha defraudado siempre que le hemos cotejado con la documentación. Al parecer se le atribuye bastante más autoridad de la que merece» (p. 143, nota 14).

González Dávila en 1605, cuando estaba para sacar a luz la historia de las antigüedades de Salamanca, en la correspondencia con el P. Mariana, le habla de sus aspiraciones a escribir el teatro eclesiástico de la provincia compostelana. Sueña luego con hacer otro tanto con la iglesia de Toledo y añade muy tranquilamente que estaba pretendiendo que «su majestad me haga merced de emplearme en su servicio con título de cronista», plaza que mediante recomendaciones negociadas, logró escalar en 1612. En cuanto a su preparación para puesto tan calificado, lo expresa él en su carta al mismo Mariana en forma no muy bien avenida con la modestia. «Viví —escribe— en la corte de los pontífices romanos en servicio de grandes príncipes, y tenido en ella por maestros a los mejores que en mi tiempo tuvo Roma en los pontificados de Gregorio XIII, Sixto V, Urbano VII, Gregorio XIV, Inocencio IX y parte del de Clemente VIII. Pues lo fueron el padre Vázquez, los dos Justinianos y Benedicto Pereira en ambas teologías; y en las matemáticas al padre Clavio, y en la retórica a Francisco Bencio, todos de la Compañía de Jesús, y a Marco Antonio Mureto que fue el Sol de la elocuencia francesa. Visité la mejor parte de Italia y a los más grandes hombres que tenía aquella nación. Vi una parte de Francia y la mayor parte de España, trayéndome mi estrella a Salamanca, ciudad imperial en letras, comunicando en ella con hombres del tamaño que aquí se hallan. He escrito las vidas de los

obispos de Salamanca y cosas sucedidas en ella y en su obispado *ab Urbe condita*, la vida del Tostado que anda impresa y una declaración de la antigüedad del toro de la puente de Salamanca con otros trescientos que se hallan en diferentes ciudades y lugares de España; y todo ello en edad de 33 años. He dicho todo esto, que es lo material y formal de mi persona, no para persuadir a v. p. aliente el que yo sea el escogido, sino para besar a v. p. las manos, que entre tantos hombres que tiene España eminentes, en mí sólo haya querido poner los ojos olvidando a los demás y mejores» (British Museum, Eg. 1785, fol. 209-210).

De ordinario el valor de las obras es proporcionado al esfuerzo puesto en su elaboración. En esta del P. Azcona se advierten desde las primeras páginas un aire de sazón y una solidez a toda prueba. Sus fallos —ya que no hay libro que no los tenga— son escasos y sin transcendencia. Puestos a señalar algunos, enumeraremos solamente tres de detalle que hemos advertido a lo largo de sus páginas.

El primero acerca del Tostado, de quien supone que gobernó la iglesia de Avila durante seis años (p. 230), cuando no llegaron a dos. Se trata de un error común que viene de muy atrás y en que ha incurrido el mismo padre Eubel en su *Hierarchia catholica*, por confundir a Alfonso de Fonseca su predecesor con Alonso de Madrigal. Hace tiempo que lo denunciarnos al ocuparnos de los cancilleres de nuestra alma mater en «Salmanticensis», rectificación que fue recogida entre otros por I. Blázquez en una actuación de las Semanas de Teología (Semana XV). Tampoco consta que el Tostado estuviese en Basilea, como vienen repitiendo sus biógrafos; y dado que asomase por allí, no pudo ser antes de 1443, y ciertamente no para adherirse al cisma en que había desembocado ya el concilio.

Es también inexacto que en materia de provisiones de iglesias en 1434 siguiera en pie la gracia de Martín V a Castilla por la bula *Sedis apostolicae*, como se lee en la p. 69. Al caso de Toledo que se cita ocurrido en ese año, puede contraponerse el de León que se planteó meses antes, y al no quedar solucionado, insisten de Roma en 1437, surgiendo discrepancias entre Eugenio IV y Juan III e incidencias desagradables para el interesado, Juan de Mella, al cual se da al fin la iglesia de Zamora.

Ya hacia el final del libro (p. 298), al hablar de las variadas jurisdicciones coexistentes en Salamanca, enumera entre ellas la de «los jueces diputados por el papa para cada una de las naciones de estudiantes», lo cual nunca existió aquí porque todas y cada una de las naciones dependían de la jurisdicción del canciller o maestrescuela como representante del papa y juez ordinario del Estudio.

Por último no registraremos como fallo histórico, pues no lo es, aunque si ausencia de cortesía, las dos notas cáusticas que dedica al P. Constancio Gutiérrez, S. J., en las pp. 67 y 148, a quien debe sin duda mucho el P. Azcona, y al cual, por venir después, ha podido corregir en algunas cosas.

Fr. V. B. de H.

Colonización Española en América. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, volumen XIII, Madrid, 1960-1961, 17'5 x 23'5, 177 pp.

Contiene este volumen las seis conferencias pronunciadas en la cátedra «Francisco de Vitoria» durante el curso 1960-1961, y van precedidas de unas páginas que firma D. Ramón Menéndez Pidal.

Autor de la primera, a modo de introducción, es el eminente investigador y tratadista, D. Luciano Pereña Vicente. El tema general por él enunciado no podía ser de mayor interés y de actualidad más palpitante, a saber: «¿En virtud de qué títulos es legítima la acción colonial? ¿Cómo se ha realizado históricamente? ¿Existe todavía un derecho a colonización? ¿Tendrá Europa que revisar sus métodos de política colonial? ¿Camina quizá el mundo hacia la descolonización de los países coloniales?». Y añade: «Un grupo de especialistas se ha propuesto responder desde esta cátedra a estas preguntas».

Pero resulta que, en concreto, no ha respondido más que a la primera uno de los conferenciantes y, menos concretamente, otros dos a la segunda. Y a fe, que es lástima carecer de la luz que debiera hacerse, en medio del confusionismo reinante, sobre cuestión o cuestiones de tal importancia para el porvenir del mundo. Habremos de fijarnos, por tanto, casi exclusivamente en la conferencia del señor Pereña que, como indica su título: «Crisis del colonialismo y la escuela de Francisco de Vitoria», viene a ser un esbozo del temario anunciado y transcrito, realizado, a la verdad, magistralmente.

Las directrices de la política de España en América, que en un principio responden a la idea del interés económico y a un maquiavelismo camuflado, a veces, de juricidad, cambian radicalmente con el magisterio de Vitoria que inicia una fase de crítica constructiva y pone en marcha una doctrina que llega pronto a ser patrimonio de la gente docta. Con Francisco de Vitoria, imponiéndose a teólogos, canonistas y juristas como maestros irrecusables, nacia una verdadera doctrina del pensamiento colonial moderno.

Y a continuación enumera el autor más de una veintena de sabios que desde las cátedras de las universidades españolas y portuguesas, desarrollan durante medio siglo los luminosos principios sentados por el gran maestro de Salamanca y precisan y sistematizan la nueva ética colonial, pasando luego a la exposición sumaria de los principales títulos que legitiman la intervención de España en América. Intervención que en ciertos casos podía implicar el empleo de la fuerza, pero que nunca debería utilizarse para despojar de su libertad o de sus bienes a los indios.

La colonización no podría convertirse en instrumento ni en pretexto de imperialismo, aunque éste se llamase cristiano. Debería consistir más bien como en un alto protectorado, que si en determinados aspectos y ocasiones necesitaria limitar la soberanía del estado protegido, no debería nunca de anularla. Del estado o estados protegidos, porque según Domingo de Soto puntualizaba, los pueblos de América eran reinos o repúblicas perfectas a su modo, con medios adecuados al fin temporal. No eran, en modo alguno, provincias españolas, ni menos territorios sin dueño de los que nosotros pudiéramos beneficiarnos con daño de quienes los habitaban, sino reinos independientes sobre los que el rey de España, como Las Casas establecía —añadimos nosotros—, había de ejercer un superior principado o imperio soberano

en orden a su conversión y civilización, pero dejando a salvo la autoridad y jurisdicción de sus propios reyes o señores.

Tal era, en muy breve síntesis, la doctrina de Vitoria y de su escuela o discípulos más o menos directos; doctrina puesta entonces al servicio del bien común de la humanidad y, por ende, de la paz general entre los pueblos, y capaz todavía hoy de encauzar la legítima aspiración de los países sojuzgados en la grave crisis del colonialismo a que estamos asistiendo.

Indicaremos ahora siquiera los autores y títulos de las conferencias restantes aludiendo escuetamente a su contenido ya que, muy a pesar nuestro, es imposible la recensión y juicio que cada una se merece.

La segunda conferencia fue pronunciada por D. Juan Manzano, se titula: «Precedentes castellano-aragoneses del virreinato colombino», y tiene por objeto demostrar, que cuando Colón condicionaba el descubrimiento a la obtención de los cargos de Almirante y de Virrey, lo hacía con la mira egoísta de lograr para sí y para los suyos «una suma de poder y de riqueza semejante a la que disfrutaba en su tiempo una de las familias más linajudas de la grandeza castellana».

Don Ciriaco Pérez-Bustamente titula su conferencia, que es la tercera: «Los orígenes de la colonización en América» y expone en ella el «Estado actual de sus problemas» basándose en los «trabajos fundamentales de Giménez Fernández, Lewis Hanke, Pérez de Tudela y Silvio Zabala» «en torno al Padre Las Casas», como el mejor historiador y orientador más influyente que éste ha sido de la colonización americana y acerca del cual hace suyo el siguiente juicio de Hanke: «...La perspectiva histórica, esfumada hace mucho tiempo, fue suplantada por un juego de clisés. Pocos españoles se tomaron la molestia de aprender acerca de Las Casas algo más que sus demasías sobre el exterminio de los indios...».

La conferencia cuarta es de don Manuel Giménez Fernández, y con decir su título: «Influencia del criticismo lascasiano en la política indiana de Carlos V», queda bien indicada la sustancia de su contenido, que, con otras palabras del autor, consiste en exponer «el impacto que en la cristiana conciencia del Rey ejerciera la actitud mental de Las Casas frente a los problemas planteados para resolver en justicia las relaciones entre indios y españoles, implantar las nuevas instituciones colonizadoras y lograr para la comunidades recién descubiertas su incorporación al cristianismo y a la cultura».

La quinta conferencia de la que es autor el catedrático de la Universidad de Madrid, don Alfonso García-Gayo, se titula y subtitula: «Las Indias en el reinado de Felipe II» y «La solución del problema de los justos títulos» y debemos calificarla de estudio o ensayo muy serio y documentado, que lamentamos de veras no poder resumir y juzgar. Sólo nos es dable consignar el relieve otorgado por el autor a la influencia ejercida por el pensamiento de Las Casas en la legislación indiana de Felipe II y cómo las famosas Ordenanzas de 1573, se apartan, en no pocos aspectos, de la doctrina de Vitoria para seguir más bien la del defensor de los indios.

«Ideas jurídicas y realizaciones políticas en la historia indiana», se titula la sexta y última conferencia de la que es autor don Juan Pérez de Tudela quien, con el tiento y cautela que el tema reclama, pretende señalar la dis-

tancia que existió entre la discordancia entre los principios teológico-jurídicos y las formulaciones legislativas en la evolución del derecho indiano, haciendo ocupar a Las Casas el puesto de protagonista tanto en la enunciación de la doctrina y concreción de ésta en las leyes, como en el celo y vigilancia por su aplicación práctica en las Indias.

Resumida la sustancia de estas seis conferencias, es hora de resumir también las seis páginas que al frente de aquéllas y con el título de prólogo escribe don Ramón Menéndez Pidal y que consiste en ofrecernos el contraste existente entre «dos insignes dominicos», el bueno y el malo. El primero, es «el castellano viejo Vitoria, modesto, silencioso..., de prodigiosas cualidades intelectuales» y «muy enemigo de escribir». El segundo, es «el andaluz Las Casas, inteligencia limitada..., escritor incansable de miles y miles de pliegos, jactancioso, amigo del ruido...». Y por ahí adelante..., para terminar así: «Las admirables leyes humanitarias de los Reyes Católicos y del Consejo de Indias» fueron «contrarias a la teoría jurídica de Las Casas y conformes con la de Vitoria».

La réplica, indirecta pero elocuente, a tales apreciaciones ya queda indicada y puede hallarla quien quiera en cuatro de las conferencias reseñadas. La que debe el que esto firma a cuanto el señor Menéndez Pidal lleva escrito sobre Las Casas en los cinco últimos años, la reservamos para mejor oportunidad.

Fr. Manuel M.^a Martínez, O. P.

GUMERSINDO PLACER LOPEZ, mercedario, *Fray Bartolomé de Olmedo, capellán de los conquistadores de Méjico*, Madrid, 1961, 16 x 23, 255 pp.

A nuestro entender, el mejor elogio de fray Bartolomé de Olmedo lo constituye el llanto que por su muerte hicieron los indios mexicanos y el mejor servicio que a su memoria podía rendirle el biógrafo sería el de hacernos conocer cuáles fueron las buenas obras que merecieron aquel llanto. La práctica de un auténtico apostolado al fin de su vida podía redimir y hacernos olvidar las anteriores andanzas ambigüamente misioneras del padre Olmedo. Y si no, debía su biógrafo habernos dicho qué se hizo de todas las cruces e imágenes de la Virgen que aquél fue sembrando camino de México y cuántos de los por él bautizados se hicieron verdaderos cristianos y no volvieron a idolatrar. Mas para el autor de este libro, cuanto hizo y dejó de hacer su protagonista, todo fue laudable y meritorio, lo mismo su transigencia con los desmanes de los conquistadores, que con el concubinato de Cortés y de tantos de sus soldados, que incluso el engaño y dobles que empleó el propio Olmedo en contra de Nárvaez y al servicio de su amo. En una palabra, que este libro no es una historia, ni una eficaz apología, sino meramente un total y continuo panegirico.

Fr. Manuel M.^a Martínez, O. P.

LLORCA-GARCIA VILLOSLADA - MONTALBAN, *Historia de la Iglesia católica*, t. III, *Edad nueva (1303-1648)*, Madrid, BAC, 1960, 13 x 20, 1.131 pp, 130 ptas.

Este volumen tercero está dividido en dos partes. La primera, a cargo del Padre Villoslada, comprende desde la muerte de Bonifacio VIII hasta la rebelión luterana (1303-1517), y la segunda, redactada por el Padre Llorca, desde Lutero hasta la Paz de Westfalia (1517-1648).

El Padre Villoslada, autor del tomo segundo de la obra, en que estudia la Edad Media, prosigue exponiendo en éste con su acreditada maestría las vicisitudes de la Iglesia durante los períodos avinonés y del renacimiento, siempre en torno al Pontificado como centro de irradiación, y de convergencia de las actividades y manifestaciones propiamente eclesiásticas, con recurso a las fuentes, utilizadas directamente o a través de estudios monográficos que se van indicando al pie de página, lo cual le permite dar un juicio personal de los hechos y relacionarlos entre sí para su mejor esclarecimiento. Ese dinamismo del historiador que investiga, selecciona, elabora y entreteje el influjo de cada uno de los factores para darnos la proyección de la realidad tal como fue desenvolviéndose, tiene que despertar interés en el lector por poco iniciado que esté en los problemas que suscita la situación del mundo en determinados períodos.

Al exponer las grandes lacras del Pontificado en los dos períodos avinonense y del renacimiento, recoge los testimonios documentales de un partido y de otro, sin ocultar nada de cuanto puede ayudar a ponernos en contacto con los hechos. Y así debe ser. El historiador no ha de convertirse en apologista sino cuando se trata de corregir errores manifiestos o de desenmascarar la mala fe reflejada en algunos testimonios. La mejor apología es rendir tributo a la verdad, a la cual nos debemos todos.

La destreza del autor no ha logrado siempre la perfección relativa de que es susceptible la historia. En la página 251 y siguientes se ocupa de las sesiones 4.ª y 5.ª del concilio de Constanza, y a continuación discute el valor de los famosos cinco artículos conciliares, quedándose al fin con que a lo sumo tenían un valor circunstancial. Como comprobante reproduce un texto de Jungmann, historiador del siglo pasado, mencionando también la opinión de Hollsteiner, que escribía en 1925. Para llegar a esa conclusión no había necesidad de escudarse en autores modernos. Torquemada, testigo casi presencial, señaló —y a juicio de Valois, fue de los primeros en hacerlo— los fallos de aquellos artículos, fallos incluidos por Eugenio IV en la bula *Moses*, «et hoc certo certius ex Torquemada sumsit», ha escrito el Padre Candal.

En la página 607, entre los Prelados reformistas castellanos de principios del siglo XVI menciona a Diego Ramírez de Villaescusa, que se distinguió, dice, por su virtud y letras. Por su virtud a lo erasmiano pase, pero nada más. Harto más digno de mención era el Prelado burgalés Pascual de Ampudia, de una ejemplaridad parecida a la de Talavera.

Al exponer el drama de Savonarola, punto delicado en que toda precaución es poca, se embarca sin más con Pastor, cuyo juicio tiene por definitivo. Sinceramente nos parece esa posición harto aventurada, ya que no solo en detalles, sino en puntos fundamentales, la tesis de Grisar, adoptada luego por Pastor, fue rebatida hace años en el terreno crítico por personas que han

estudiado mejor que ellos y con amplia documentación estas cuestiones. Lo fue en primer lugar por Luotto y por Commer; después por Schnitzer, el historiador que más a propósito se ha ocupado del tema, a quien sigue recientemente Ridolfi. Y por si éstos fueran sospechosos, un colaborador de la Goerresiana, Sebastián Merkle, se ha pronunciado también contra el historiador de los Papas, acusándole de aplicar a cuestiones debatidas en el siglo xv tesis doctrinales que no quedaron zanjadas hasta el concilio Vaticano.

En la segunda parte del tomo, obra del Padre Llorca, se advierte un descenso que no era de esperar. En algunos enunciados (v. g., pp. 995, 1.005...) va siguiendo, con ligeros retoques y adiciones, lo dicho en su Manual de historia eclesiástica, lo cual sorprende más por tratarse de una época en que, al menos con relación a España, la investigación ha hecho notables progresos en los últimos años. Acaso la Editorial ha impuesto esa reducción.

Fr. V. B. de H., O. P.

P. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P., *Domingo de Soto, Estudio biográfico documentado*. Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1960, 777 pp.

Gracias a la diligencia del gran historiador P. Vicente Beltrán de Heredia, el centenario de Domingo de Soto no pasará sin dejar un recuerdo digno del insigne teólogo dominico. Muchos años ha empleado el P. Beltrán en bucear fructuosamente por archivos nacionales y extranjeros, haciendo un impresionante acopio de materiales de primerísima calidad para la historia de la Teología española. Sin hipérbole de ninguna clase puede afirmarse que no hay actualmente en el mundo ningún erudito que haya contribuido tan eficazmente a esclarecer los grandes valores culturales de la España del siglo xvi. Muchas son las figuras que se han beneficiado de sus investigaciones, siempre sólidas, basadas en documentación de primera mano, y siempre llevadas con honradez ejemplar y con la máxima seriedad científica. No hay hombre más exigente consigo mismo que el P. Beltrán. Nada de fáciles intuiciones a priori, ni de cómodos recursos retóricos. Su extensísima obra dispersa en libros y artículos de revistas, está inspirada en el principio de que la verdadera historia habla y se interpreta por sí misma, y que no hay lenguaje más elocuente ni más irrefutable que el de los hechos, cuando están bien documentados y probados.

Es todo un siglo, el más grande de nuestra historia, el que hace revivir el P. Beltrán en torno a la figura de Soto, en una serie de magistrales capítulos. Su formación en Alcalá y París. Su ingreso en la Orden de Predicadores. Su actuación como catedrático de Visperas en Salamanca (1532-1549). Su intervención brillantísima en Trento. Su breve desempeño durante año y medio escaso del cargo de confesor de Carlos V, con la interpretación de las causas que motivaron su dimisión. Su intervención en la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, y sus ideas sobre la conquista de América en que Soto coincide plenamente con Vitoria. Su actuación como catedrático de Prima (1552-1556). Sus controversias con Ambrosio Catarino, Juan Fero y Miguel de Medina. Interesantísimo es el capítulo dedicado a las relaciones entre Felipe II y Paulo IV, y sumamente luminoso el referente al triste proceso

de Carranza, gran amigo de Soto. De gran valor es el copioso apéndice documental, en que se recogen las piezas fundamentales en que se apoyan las tesis mantenidas en el texto.

El P. Beltrán ha realizado un estudio minucioso y concienzudo de la vida y actuación de Soto. Podrán quizá completarse algunos puntos. Pero la maciza estructura de la obra será difícilmente reformable. A través de sus páginas se va dibujando los rasgos de la figura del maestro segoviano como una de las más grandes de nuestro gran siglo. Un documento oportuno, o unas pocas palabras le bastan para deshacer embrollos históricos, o patrañas burdas tejidas por la ignorancia o por la mala fe, como también para proyectar objetivamente la luz de la verdad en asuntos delicados como por ejemplo la intervención de nuestros teólogos en las relaciones entre Felipe II y Paulo IV, o en el proceso de Carranza, a lo cual atribuye certeramente una nefasta repercusión en la decadencia de nuestra literatura ascética y mística, y hasta en la misma teología, si bien ésta continuó en Salamanca, gracias al impulso dado por Vitoria, Soto y sus discípulos. Merece citarse este párrafo final del capítulo correspondiente: «El daño que aquel ruidoso proceso causó a la Orden dominicana en Castilla fue inmenso. Turbó la armonía espiritual y disciplinar que en ella reinaba; repercutió en la pujante actuación de nuestros maestros en la enseñanza universitaria; retrajo a éstos y a otros capacitados para ello de escribir sobre materias ascético-místicas, ante el temor de incurrir en delaciones siempre molestas; restó por consiguiente efectividad al caudal de ciencia y de experiencia que muchos habían acumulado para influir en la dirección de almas privilegiadas; sembró el desaliento en otros religiosos bien dispuestos para continuar la marcha ascendente de la Provincia en un apostolado fecundo, y en fin alteró el equilibrio del colegio de San Gregorio de Valladolid, centro de jóvenes seleccionados, cuyo nivel comenzó a descender desde entonces sin posible remedio. La Provincia se salvó gracias principalmente a las reservas salmantinas, de donde continuaron saliendo maestros para las Universidades, predicadores y directores de almas favorecidas con las carismas de lo alto, y apóstoles en cantidad y calidad que dejaron huella perenne en el Nuevo Mundo» (pp. 500-501).

A la luz del estudio del P. Beltrán la figura de Domingo de Soto aparece como el complemento indispensable de la de Francisco Vitoria en la gran labor de la restauración de la teología escolástica en España. Son los dos grandes pilares en que se apoya reciamente aquella empresa gigantesca que en pleno Renacimiento elevó a España al primer plano del movimiento científico mundial. Ambos recibieron en París el impacto del humanismo, y vivieron las postrimerías de un nominalismo agonizante. Y ambos, uno desde la cátedra de Prima y otro en la de Vísperas, llevaron a cabo, sin estruendo y sin alboroto, pero eficazísimamente una de las labores más trascendentales y fecundas en la historia de la Teología escolástica.

Fr. Guillermo Fraile, O. P.

JAIME BRUFAU PRATS, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Salamanca, Acta Salmanticensia, Derecho, tomo IV, n. 3, 1960, 250 pp.

Con ocasión del Centenario de Domingo de Soto publica D. Jaime Brufau el presente libro, cuyo fondo corresponde a su tesis doctoral presentada ante la Universidad de Salamanca.

No se trata ciertamente de penetrar en un campo inexplorado. Por delante han ido investigadores beneméritos como el P. Getino, Beltrán de Heredia, Carro, Menéndez Reigada, Urdániz, Barcia Trelles, etc., que tanto han contribuido a poner de relieve la importancia fundamental de la escuela salmantina en el campo de la teología y del derecho. Pero también son necesarios trabajos como el presente, en que de una manera más ceñida, más sintética, sistemática y ordenada se nos presentan los temas en una visión panorámica, sumamente sugestiva.

Muy sugestivos son los capítulos que dedica Brufau a la teoría monetaria, a la política de precios y a la morfología y dinámica del mercado, todo ello encuadrado en el tema más general del poder sobre las cosas y el poder económico, haciendo gala de un conocimiento poco corriente de las sutilezas de esta difícil y delicada disciplina.

Después de analizar las teorías de Soto acerca del poder sobre el hombre —la libertad, la servidumbre y la esclavitud, el derecho sobre la propia vida y la propia reputación, y el poder doméstico— el autor examina en la última y más extensa parte el pensamiento del maestro salmantino sobre el poder político. Esto le ofrece ocasión para pasar revista a una serie de cuestiones de la máxima actualidad en aquella encrucijada ideológica del siglo XVI, en que el pensamiento medieval confluía con otras corrientes que abrían el horizonte de la modernidad. También aquí fue efectivo el retorno a Santo Tomás de la escuela salmantina, pero fecundado además por la atención a las nuevas modalidades culturales, sociales y políticas aportadas por tres siglos de distancia.

Uno de ellos era el problema de las relaciones entre las dos potestades, civil y eclesiástica, que se resentía todavía de los falsos principios en que se había movido la controversia entre civilistas y canonistas. Tanto Vitoria como Soto percibieron claramente la nueva modalidad política que había sustituido de hecho al viejo sueño medieval de la «Cristiandad», y que ya por entonces era prácticamente inviable. Naciones autónomas, independientes, con vida y régimen propio, celosas de sus derechos, convertían en pura quimera la realidad tanto del «Imperio» como de un «Pontificado» dotado de las prerrogativas espirituales y temporales que le habían atribuido los canonistas medievales. Una certera valoración de los hechos, con verdadero espíritu realista es lo que llevó a Vitoria y a Soto a buscar raíces jurídicas más firmes en la ley natural, común a todos los hombres y a todas las comunidades humanas, asentando sobre ellas los cimientos del Derecho Internacional.

Un excelente campo de aplicación de estos conceptos se les ofreció a nuestros teólogos en el hecho sensacional del descubrimiento de América. En las controversias a que dio origen aquel acontecimiento se echó pronto de

ver la endeblez de los principios de raigambre romana y medieval, pero que servían a algunos para enmascarar egoísmos y para justificar aparentemente ciertas conductas y abusos particulares poco conformes con el derecho natural y con el verdadero espíritu cristiano. Pero en aquellos momentos en que España era la nación más poderosa del mundo ofreció sin embargo el espectáculo, que no se ha vuelto a repetir en la historia de las colonizaciones, de una nación en el apogeo de su grandeza que por medio de sus teólogos de Salamanca se somete ella misma a un riguroso examen de conciencia, y crea un nuevo derecho, no para justificar sus conquistas, sino para enjuiciarlas en provecho de los pueblos conquistados. Y la verdad es que la voz de los teólogos no cayó en el vacío. Fruto suyo fueron las leyes de Burgos de 1512, y después las leyes de Indias de 1542, y las admirables, humanitarias y cristianísimas disposiciones de nuestros reyes inspiradas en el más profundo sentido de la justicia.

Admirablemente descritos aparecen en el libro de Brufau todos estos episodios, tan gloriosos para España, y fuente de nuevos conceptos en el derecho entre las naciones. Su exposición, siempre apoyada fielmente en los textos originales, es clara, objetiva y amena, haciendo que el interés del lector no decaiga un solo instante hasta el final.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

III.—FILOSOFIA

Estudios de Historia social de España, v. IV - 1.º y 2.º (Instituto Balmes de Sociología), Madrid, C. S. de I. C., 1960, 18 x 25, 288 y 877 pp. 65 y 130 ptas.

El Departamento de «Historia Social de España» del Instituto Balmes de Sociología, viene publicando una serie de volúmenes con el título «Estudios de Historia Social de España». La competencia de su Director, el conocido especialista, catedrático y académico, D. Carmelo Viñas y Mey, es una garantía de la seriedad de estos estudios. Lo es también la lista de nombres de los colaboradores. El lector no quedará defraudado con la lectura de estos volúmenes. El volumen IV que reseñamos tiene dos partes, como todos los anteriores: la primera está dedicada a la Historia del pensamiento social español. En esta primera parte Luis Legaz Lacambra estudia el pensamiento social de Gumersindo Azcárate, y Jesús Tobío Fernández, el de Concepción Arenal.

Luis Legaz Lacambra traza —en el hermoso estilo y con la penetración filosófica que le caracteriza— la fisonomía y la obra de Gumersindo de Azcárate, que aunque ajeno al Catolicismo e imbuído de las ideas Krausistas y liberales de la época, supo mantener una postura de equilibrio y realizar una obra valiosa al servicio del pensamiento social del siglo XIX.

Concepción Arenal está situada en una línea de pensamiento y de acción muy distinta. Su fisonomía es trazada por Jesús Tobío Fernández. Este tra-

bajo de Tobio Fernández se publicó también como monografía aparte, y hacemos su crítica en estas mismas páginas.

La segunda parte del Volumen IV está dedicada a la historia Social propiamente dicha, es decir, la historia de la realidad social y de las instituciones sociales. Esta segunda parte, mucho más extensa que la anterior, estudia los siguientes temas: «los Extranjeros en la vida española del siglo xviii», por Antonio Domínguez Ortiz; «El elemento forastero en Hispania Romana», por Antonio García Bellido; «La emigración gallega interpeninsular en el siglo xviii», por Antonio Meijide Pardo; «Los progresos de la hilatura en Cataluña al finalizar el siglo xviii», por el Dr. F. Torrella Nindo; «Las naciones extranjeras en Cádiz durante el siglo xviii», por Hipólito Sánchez de Sopranis.

Este volumen IV presenta con relación a los anteriores la novedad de que cada una de las partes mencionadas (Historia del pensamiento e Historia de la realidad social) va impresa en volumen distinto.

Marcelino Zapico, o. p.

JESUS TOBIO FERNANDEZ, *Las ideas sociales de Concepción Arenal*. (Instituto Balmes de Sociología). Madrid, C. S. de I. C., 1960. 18 x 25'5. 186 pp.

El libro que reseñamos, dedicado a la exposición del pensamiento social de Concepción Arenal, es el volumen V de la serie «Monografías Histórico-Sociales», que, bajo la dirección de Carmelo Viñas y Mey, viene editando el Instituto Balmes de Sociología.

A través de estas páginas queda patente el pensamiento de la gran mujer española, que en el siglo xix apuntó con visión certera a los problemas más importantes del mundo social, y señaló las directrices que habian de inspirar la acción de los hombres de buena voluntad.

El autor de esta monografía se limita a sistematizar, transcribir y comentar el pensamiento de Concepción Arenal, dejándole a ella la palabra en la exposición de su propio pensamiento. De este modo puede el lector saborear las páginas más elocuentes entre las muchas dedicadas a temas como el castigo de los delincuentes, la familia, la propiedad, el trabajo, el feminismo, el pauperismo, la prostitución, la emigración, las clases sociales, los movimientos asociacionistas y el derecho de asociación...

Las obras de Concepción Arenal son manejadas con soltura y buen criterio por el autor de esta monografía. Se escogen los párrafos más característicos y los que mejor revelan el pensamiento de la autora. Las obras más citadas son «Cartas a un obrero», «Cartas a un Señor», «La Instrucción del Pueblo», «La mujer del porvenir», «La mujer de su casa», «El visitador de pobre», «La beneficencia, la filantropía y la caridad», «El pauperismo», «La igualdad»...

Se inicia la obra con un primer capítulo dedicado a historiar la vida de Concepción Arenal. En él, lo mismo que a través de toda la monografía, se aprecia la personalidad total de la gran mujer, que no fue sólo una escritora, experta en cuestiones jurídico sociales. Fue ante todo una gran cristiana, una gran española, una gran mujer. En todos sus escritos se revela un alma grande, entusiasmada con el ideal evangélico de hacer el bien.

P. Marcelino Zapico, O. P.

JAIME ECHARRI, S. I., *Philosophia entis sensibilis*. Barcinone, Herder, 1959. 14'4 x 22'2, 484 pp. 275 ptas.

Este libro ha nacido con un propósito innovador. Son muchos los que desean una renovación de la cosmología. Pío XII indicaba en su *Alocución a los Frailes Predicadores* (22-IX-1946) que convenia, defendiendo aquello que Santo Tomás edificó por encima y más allá de todo tiempo, renovar fórmulas y doctrinas ya superadas por la ciencia, consecuencias que brotaban de aquéllas, dejar lo que ahora resulta inútil para atender a lo fundamental (AAS, 38 (1946) 387). Otros muchos coinciden con este mismo deseo de actualización de la filosofía natural, por creerla superada totalmente. Echarri ha tomado sobre sus hombros parte de esta tarea y como aportación presenta este volumen grueso, apretado y difícil, escrito en latín como fruto de lecciones de cosmología y destinado a un público ya capacitado en filosofía y en ciencia. Intenta estar al día en la información y en el planteamiento de las cuestiones; busca los problemas nuevos y difíciles, no obstante su apariencia de manual escolástico; se sitúa en la línea filosófica, superando todo lo puramente sensible, para instalarse en el estudio del ente sensible en cuanto tal, conforme a su mismo título; recoge varias monografías, enlazadas por el mismo anhelo investigador y referidas a las cuestiones «capitales», y prepara así el camino para un futuro tratado completo, totalmente renovado.

Para el logro de este propósito renovador ha elegido algunos fundamentos: en lo filosófico, seguir la doctrina de la filosofía perenne, sobre todo en lo básico «tenebimus doctrinam traditionalem philosophiae perennis, quae apud S. Thomam praesertim enituit et enitere usque pergit, in omnibus ab eadem iam rite stabilitis, maxime autem si ad essentialia seu fundamentalia pertineant» (23); en lo científico, se atiene a las ciencias naturales, en lo cierto como en lo probable o dudoso. No sigue a ningún autor con preferencia —a Santo Tomás como norma propuesta por la Iglesia a los católicos— ni se adhiere pertinazmente a ningún sistema (24). Todo ello le deja dispuesto para «edificar» su tratado, de un modo un tanto cartesiano, desde los cimientos, superando los «scandala» de la dificultad y de la probabilidad (29-31).

Seria preciso seguirle paso a paso para comprobar qué resultados ha obtenido con tan noble propósito y tales principios de dirección investigadora. Pero no es posible en esta breve recensión. Baste indicar las grandes líneas de la obra. La divide en dos parte desiguales. Trata la primera de *esse entis sensibilis* (35-386). La segunda de *esse dynamico entis sensibilis* (387-468). El ser del ser sensible lo analiza en acto, y en potencia, en general y en particular, en cada una de sus modalidades, como sensible *puro* y sensible al que llama *racional*, y en su presencia.

A lo largo de esta primera parte se ocupa Echarri del problema epistemológico y discute largamente sobre el valor de nuestro conocimiento de lo sensible. Defiende el valor real del conocer sensible, excluyendo toda mediación interpretativa, como todo «realismo ingenuo» (38-39) sostiene que la experiencia microfísica en tanto vale en cuanto nos proporciona sensibles puros perceptibles en la experiencia macrofísica; que los «sensibles racionales» —así

llama él a los que han nacido tanto del sentido humano, cuanto de la reflexión racional, y de tal naturaleza son los elementos físicos del átomo—no pasan de ser entes de razón con fundamento real (113-150). Para Echarrri los cuerpos son "*tota quanta sensibilia, nec tamen totaliter*" (194) participan de la noción trascendental de sustancia por la movilidad temporal (222), el sensible propio compete a la realidad sensible de un modo trascendental, vitalístico (269); el ser temporal en cambio de un modo onto-absoluto (308). El ser dinámico de los cuerpos lo estudia a través de las leyes que imponen al ser sensible un determinismo contingente (402) y en la misma actividad de los cuerpos, irreductibles al mero movimiento local (426) que revela un dinamismo finalístico (441).

Renunciamos al despliegue en concreto de cada uno de estos puntos, conscientes de que lo indicado no refleja el contenido del libro de un modo adecuado. Lo hacemos así para invitar al lector a tomar contacto con el libro de un modo personal, dejándonos vencer por la dificultad de exposición que exige el libro. El libro es difícil no sólo por la doctrina —esto era de esperar— sino por el lenguaje inusitado, e inadecuado con que está escrito. El afán crítico que domina las distintas monografías le ha hecho centrarse en lo «sensible», en lo cognoscible del ser, haciendo una cosmología «refleja». Una de las palabras más empleadas a lo largo de las 20 tesis es la palabra «óntico», a solas y en composición, cuyo sentido, en contra de lo que pudiera pensarse a primera vista, no traspasa el contenido del conocimiento.

En la obra de Echarrri es muy de alabar la información de primera mano, histórica y doctrinal, a veces abrumadora, acerca de los problemas, siempre objetiva y completa; el dominio de los diversos aspectos de las cuestiones, en el plano científico, como en el filosófico. Todo ello le confiere un valor específico entre los tratados nacidos en el campo escolástico. Pero su propósito innovador creemos que sólo se ha comenzado, y que por solo el camino emprendido no se podrá terminar. En un tratado de filosofía natural, que se sitúa en la línea escolástica, si bien en un plano más profundo y comunitario que aquel de donde brotan las diversas escuelas, que recoge —al decir suyo— las cuestiones capitales, y tiene de algún modo por maestro a Santo Tomás, están ausentes los fundamentos puestos por éste para toda futura cosmología: la composición esencial del ente móvil. Sólo por el camino que lleva a la esencia de los cuerpos se puede llegar a establecer la ciencia de los mismos. Pero Echarrri no es partidario del hilemorfismo, doctrina fundamental tomista. Ello hace que Santo Tomás, citado con frecuencia en esta obra, esté realmente ausente de la base sobre la cual se construye la nueva cosmología y que su nombre y doctrina se sitúen con frecuencia en un plano horizontal, al mismo nivel superficial de otros muchos científicos y filósofos aquí aducidos. Ello no obsta a que algunos puntos concretos coincidan con doctrinas tomistas.

Reiteramos nuestro elogio al intento de esta obra, reconocemos gustosos los múltiples valores que ya contiene; y deseamos vivamente que se complete y perfeccione en la sana doctrina de la tradición escolástica, y aun del lenguaje, junto con la aportación de los nuevos elementos venidos del campo de las ciencias.

A. Lobato, O. P.

Il problema della demitizzazione. Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dal Istituto de Studi Filosofici, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1961. 17 x 24, 331 pp. 3.500 l.

La palabra que centra la presente investigación acaba de estrenarse —*Desmitización, o demitización: démythisation, demitizzazione, Entmythologisierung*— aún nos suena lejana, y ya ha tenido eficacia para reunir en torno al problema que presenta todo un grupo de estudiosos, cuyas aportaciones recoge el presente volumen, a título de Actas. Un diálogo entre los teólogos protestantes Barth y Bultmann, en 1941, sobre la desmitización del kerigma en el Nuevo Testamento, puso de moda esta cuestión, la enraizó en facetas muy vivas al presente del pensamiento de Kierkegaard y de Heidegger, con cierta profundidad teológica, proyecciones múltiples en la historia, y sobre todo en el mensaje de la revelación, al cual expresamente se refería. Así un problema del mundo griego pasaba al campo cristiano. Bultmann ha sido el principal promotor de la demitización. Para él es «un procedimiento hermenéutico que analiza los textos y las expresiones mitológicas en función de su real contenido» (27). Presupone que se da una realidad humana e histórica, de contenido objetivo, que al ser narrada o vivida es modificada, «humanizada», pasa a ser existencial, mítica o mitológica, por un proceso inconsciente las más de las veces. Así ha ocurrido con la historia de lo sagrado, narrada en la Biblia. La tarea del intérprete es desglosar lo mítico de lo real, para atenerse solamente a esto. La situación actual de los hombres ha sido cambiada por la ciencia, de tal modo que éstos quedan imposibilitados para creer en eventos, como la resurrección o la ascensión, que ya no tienen sentido para el hombre de hoy, por ser algo mítico, y han de acogerse sólo al mensaje o kerigma, que sigue siendo válido y ha de presentarse de forma accesible y por tanto nueva. Bultmann se esfuerza por presentar las dos facetas de la realidad: la objetiva y la existencial, por penetrar en la historicidad de lo humano, y en el misterio inherente a la historia al no conocer la escatología de cada uno de los eventos, en recorrer todo el campo de lo humano sin encontrar ningún resquicio por donde lo divino pueda irrumpir en la historia del hombre de un modo objetivo. Esfuerzo que resulta inútil al perderse en el racionalismo protestante. Bultmann ha arrastrado consigo muchos adictos entre los protestantes.

De la parte católica se presenta de otro modo el problema. El evento de Cristo es un hecho único, objetivamente seguro y cierto, históricamente probado, sin posible mitificación sustantiva. Su divinidad queda probada por sus obras, hecha creíble, invitando a la razón y la voluntad humana a la aceptación del mensaje. El problema surge acerca del kerigma. Hay un hecho en que católicos y protestantes concuerdan: nuestro mundo se hace sordo al mensaje evangélico: los hombres se pierden por no prestar sus oídos al kerigma. ¿Dónde está la causa de este hecho? ¿Será que este tiempo no es propicio, que no se le presenta de un modo comprensible para ellos, que está mitificado y hemos perdido en Occidente, como afirma Paniker (248) el sentido del mito?

Tales puntos de vista, mucho más matizados y desplegados se enfrentan en este encuentro, en el cual se dieron cita, accediendo a la invitación de

Enrico Castelli, protestantes y católicos, orientales y occidentales, historia-dores de las religiones y filósofos, en la Urbe.

El diálogo se hizo posible al escoger un terreno de base filosófica y muy amplia interpretación de los contenidos escriturarios. Se notó la ausencia de Bultmann. Al final de las actas se recoge parte de las discusiones que siguieron a la lectura de los trabajos, donde se aprecia cuán difícil es llegar a ponerse de acuerdo partiendo de bases totalmente distintas, y la acuciante actualidad de los temas tratados en esta histórica reunión.

A. Lobato, O. P.

PHILIPPUS SELVAGGI, S. I., *Cosmologia*, Romae, Universitas Gregoriana, 1959, 389 pp. 2.000 l.

Se trata de un verdadero manual de cosmología. El autor, dedicado de lleno a la investigación en este campo, ha logrado una obra ejemplar. Continúa y supera la meritoria labor del P. Hoenen, su maestro. Se sitúa como él, y como el P. J. De Tonquédec, en la tradición aristotélico-tomista, recogida de sus mismas fuentes. Tonquédec atiende preferentemente a hacer inteligibles los principios de la cosmología aristotélico-tomista y destacar su valor perenne, a pesar del olvido en que hoy los tiene la investigación científica; Selvaggi, dejando bien sentados los principios, que son cañamazo de la cosmología, no olvida su proyección a las cuestiones que en el momento presente la ciencia propone a la misma cosmología. Y en esta labor de progreso y adaptación intenta ser fiel discípulo de Santo Tomás: «In his recentioribus aspectibus evolvendis, quam maxime conati sumus principia metaphysica S. THOMAE eisque spiritum fideliter sequi et applicare» (13). Y a fe que ha conseguido su intento. Ninguno de los manuales modernos trata de las cuestiones cosmológicas antiguas y actuales, con la claridad, la seguridad, la información exacta y pertinente puesta al día, como lo hace Selvaggi.

Por las obras anteriores conocíamos su opinión acerca de la naturaleza de la cosmología como *ciencia mixta*, entre la pura ciencia física, que junto con la matemática cumpliría lo exigido por Aristóteles para las ciencias del primer grado de abstracción, y la metafísica, que se sitúa en el tercero. Propio por tanto de la cosmología, o filosofía natural es tratar del ente material, extenso y sensible, en cuanto ente. Toma por tanto de la física y matemática su elemento «quasi materiales», y de la metafísica el elemento «quasi formales», reduciéndose a ser una aplicación de la metafísica. Tal modo de opinar es compartido por otros muchos desde Zigliara hasta Hoenen. Con ello se logra una distinción específica entre ciencias y cosmología. Pero queda ésta empujada a entrar, al menos verbalmente, en el campo de la metafísica. Tal modo de opinar no lo estimamos muy fundado. Pero Selvaggi expone moderadamente su parecer y aduce, para los que quieran informarse, abundante bibliografía de las diversas sentencias en la cuestión (cfr. p. 10).

El despliegue de la cosmología se hace en línea de profundidad, de fuera adentro, de lo más sencillo a lo más complejo, de los elementos al todo cosmológico llamado universo. Señala cinco partes: *matemática*, o del ente quanto (17-64); *cinemática*, o del ente móvil (65-136); *dynamica*, o del ente

activo (127-192); *physica*, o del cuerpo natural (193-334) y *cosmologia*, del mundo universo (335-370). Asciende por tanto de los accidentes a la sustancia y de las partes al todo. Es notable la atención que dedica en cada momento a las cuestiones más actuales y debatidas, con el sano propósito de renovar la vitalidad de los principios de la filosofía perenne. Así en las cuestiones referentes al *infinito* en la cantidad (50 y ss.) donde se recogen las objeciones provenientes del cálculo diferencial e integral (59) o el método de demostración de la tesis propuesto por Cantor (61); mantiene la realidad del espacio y del tiempo, identificándolos con la extensión y el movimiento de los cuerpos, (104-116). De ahí parte su estudio de la teoría de la relatividad, cuyo sentido e interpretaciones diversas expone (117-129) y cuyo valor afirma en la tesis VIII: *Theoria relativitatis valorem realisticum et absolutum cognitionis experimentalis, necnon possibilitatem experientiam transcendendi supponit et confirmat. Spatium et tempus autem realiter inter se distinguuntur, sed ita inter se connectuntur, ut relationes obiectivae spatio-temporales mundi physici aequationibus einstenianis regantur* (129). Defiende las cualidades físicas de los cuerpos, tantas veces rechazadas por la ciencia y siempre volviendo a reaparecer en su propio campo, como algo irreductible a la cantidad; rechaza el mecanicismo, tan en boga en todo sistema materialista, en nombre de la sana filosofía y de la misma evolución de la ciencia (156 y ss.) y sostiene la actividad de los cuerpos, conforme a las leyes físicas que la determinan de un modo ontológico, pero no absolutamente necesario (167-192).

Así llega a considerar la esencia de los cuerpos naturales, parte ésta a la que designa como «Physica metaphysica». Dejando a un lado el acierto o desacierto en tal terminología, la doctrina aquí expuesta está conforme con la mejor tradición tomista y es de lo más seguro en cosmología: existencia de la sustancia, su distinción real de los accidentes, la sustancia como naturaleza, como sensible por accidens, como carente de parte sin relación con la cantidad (195-234). De ahí parte a considerar la multiplicidad numérica de las sustancias, su composición de elementos realmente diversos, la unidad sustancial del compuesto que constituye *unum per se* y es manifiesta en el viviente, probable en los no-vivientes; la composición sustancial de los cuerpos por los dos principios reales, potencial y actual, materia y forma. La defensa del hilemorfismo, en oposición a todos los que han temido afirmarlo en nuestros días, como Renoirte y otros, se apoya en la experiencia, en los hechos que prueban la mutación sustancial. Esta nos descubre los dos principios de la real composición de los cuerpos. Lo aplica preferentemente a los vivientes y no-vivientes. Pero con la misma objetividad y fuerza puede extenderlo a todos los que son sujetos de mutación sustancial. Ha percibido claramente el valor del argumento: "*Nos putamus demonstrationem ex mutationibus substantialibus etiam nunc suum valorem apodicticum certe demonstrativum conservare et esse demonstrationem fundamentalem, historice et theoretice pro doctrina hylemorphistica* (290). A lo largo de la exposición encuentra ocasiones para hacer notables advertencias, como ésta que pone en nota: «Adverte unitatem entis *per se* non esse conceptum arbitrarie statutum a thomistis, ut insinuat HELLIN, *Cosm*, p. 285, sed esse proprietatem metaphysicam entis qua talis, cuius notio est nobis immediate nota, et

cuius implicationes sunt metaphysicae necessariae» (297 n. 5). Junto con el argumento de la mutación sustancial, que no ha perdido su valor con las modernas investigaciones de la materia, aduce el de la cantidad del cuerpo natural, el de la multiplicidad numérica dentro de la especie, el de la temporalidad de los cuerpos naturales, que hace estén sometidos al cambio y a una duración finita; el de la actividad física, y el de las propiedades opuestas (289-304). Mantiene la noción de materia prima como pura potencia, en contra de Suárez, la educación de la forma de la potencia de la materia, y la unidad de la forma sustancial en el compuesto.

En la última parte, después de distinguir la cosmología científica y la filosófica expone ésta en las tesis referentes a la unidad, orden y finalidad del mundo, en contra del panteísmo y fatalismo de cualquier clase; trata brevemente de la evolución del mundo (351-356) y concluye con el capítulo dedicado a la finitud y contingencia del mundo.

Completan la obra las tablas correspondientes: de los elementos físicos, del sistema periódico de los átomos; con índices de nombres y sistemático.

Selvaggi ha logrado la síntesis cosmológica de lo antiguo y lo actual; ha unido la exactitud de la información científica, que acude a la bibliografía reciente y a las fórmulas matemáticas con la exposición de los principios tomistas dejando la palabra de modo constante al propio Santo Tomás. Personalmente hubiéramos preferido otro orden de exposición, más tradicional, que va de la esencia a las propiedades, diverso modo de plantear algunas cuestiones; pero todo ello tiene escasa importancia. El valor de la obra, que no puede decirse aún completa, resalta por encima de sus pequeños defectos; y por encima de otras muchas de su género aparecidas en nuestros días con idéntico propósito de renovación. Es para congratularse de ello, y felicitar a su autor.

A. Lobato, O. P.

EMERICH CORETH, *Metaphysik*. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1961. 13'5 x 21, 690 pp. 33 DM.

Se abre este tratado con una investigación histórica, acerca del concepto de metafísica, punto de partida para la posición adoptada por su obra. En juicios sumarios (49) indica los modos más importantes de señalar el objeto de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser, desde los presocráticos hasta Heidegger. Sigue una línea ascendente desde Aristóteles, quien fluctúa entre el triple objeto que adjudica a esta ciencia, hasta Suárez, autor del primer tratado sistemático de la misma, que ya no incluye la teología, ni es comentario a Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino, quien centra en el ser toda investigación metafísica. Pero esta línea se quiebra con la filosofía moderna nacida del racionalismo, se hace imposible en Kant y en los idealistas, en los cuales, en contrapartida, obtiene su método adecuado, y trae las tentativas incipientes de Husserl y de N. Hartmann, vuelve por sus fueros en Heidegger, distinguiendo con precisión entre el ser y el ente, y preguntándose por su propio fundamento, y por el ser del ente (17-55). Por esta vía introductoria, que deja tantas cosas en silencio, elige el método propio de la

metafísica, el cual nos da la posibilidad de la misma. Coreth no vacila en elegir el método que Kant ha llamado *trascendental* (77) con su doble operación de reducción y deducción, opinando que es el único capaz de proporcionar el ser en cuanto tal, que contiene todos los demás, se presta al movimiento dialéctico, y está de acuerdo con el pensamiento actual, que postula poder fundar tanto la experiencia, cuanto los principios que dan origen a la especulación metafísica. El impacto kantiano lleva a Coreth, como a Maréchal en otro tiempo, a intentar demostrar que la metafísica se corrobora por las mismas vías por las que fue declarada imposible (55-94).

Coreth recorre todo el campo del ser, con aire de modernidad, en siete jornadas metafísicas. 1) La primera tarea es descubrir el horizonte del ser. Lo difícil es elegir un punto de partida, que no lo suponga ya, y que nos lleve hasta él. Coreth lo encuentra en «la cuestión»: *die Frage*. La «cuestión» se nos presenta en todo comienzo como algo previo y exigido por la cosa misma. Si la «cuestión» es el principio, la cuestión del principio se convierte en cuestión acerca de la cuestión y de las condiciones de su posibilidad. La metafísica comienza presentando el campo de lo cuestionable en general. En este horizonte entra todo. Todo «es» cuestionable, y todo lo cuestionable es. Al cuestionar sobre lo que es lo cuestionable, en el pensamiento se nos presenta el ser, que aparece como válido no solo *para mí*, sino *en sí*, y como algo de suyo ilimitado. La metafísica ha encontrado en la cuestión un principio primero que sirve de fundamento para todo lo demás: el ser. Y lo ha encontrado por algo no presupuesto, por el principio: la cuestión. Por la cuestión va el ser. Coreth titula esta parte primera: *La cuestión y el ser* (95-158). 2) Ha partido no del ser, sino de la cuestión, pero por ella ha llegado al ser. En la plenitud de la cuestión se contiene ya un cierto pre-conocimiento del ser (*Vorwissen*), —de otro modo yo no podría aún interrogar— y al mismo tiempo un des-conocimiento (*Nichtwissen*) —de lo contrario yo no podría preguntar más—. ¿Dónde radica el fundamento de este pre-conocer y des-conocer el ser, que hacen brotar la posibilidad y la necesidad de la cuestión? Coreth lo encuentra en el saber originario (*Urwissen*) que el cuestionar y el ser comprenden la totalidad. Hay identidad entre el ser y el conocer. Cuando yo interrogo es porque mi conocer se diferencia aún del ser, busco la identidad de ambos. Interrogo porque pre-conozco que el ser es la totalidad del horizonte de mi conocer. Y aquí descubro una doble vertiente en el ser. Yo que interrogo, no soy lo mismo que aquello sobre lo que interrogo. Hay un sujeto que interroga por el objeto, ambos comprendidos en la esfera del ser. La diferencia del sujeto y del objeto es una condición de la posibilidad del cuestionar, afirma Coreth con terminología kantiana. El interrogar, es por tanto, como la plenitud del ser (159-222). 3) De aquí arranca la investigación sobre el ser finito. Al distinguirme como sujeto del ser, me descubro como una parcela del mismo, y por tanto como ser finito: Soy un ente finito. Pero yo no conozco el ente sino luego al principio del ente, que es el ser, el cual hace posibles los entes, y es principio de actualidad y de positividad. Todo lo que es real o posible lo es porque tiene al ser como principio. En ente, que contiene al ser, es finito. Y por lo mismo es limitado, compuesto. Tiene esencia y ser; principio permanente y dinámico, idéntico consigo mismo, origen de otros entes, que busca la su-

peración de la diferencia y la plenitud del ser conforme a un fin (213-308). 4) La consumación del cuestionar tiene una dimensión de realidad y tiene otra dimensión de consumación espiritual (geistige Vollzug). Aquí se enraiza la dinámica y dialéctica del ser espiritual, que capta los contenidos de cada parcela del ser que aprehende. El ser se capta en su analogía, que comprende el ser finito como el infinito (309-376). 5) Tal consumación del ser en lo espiritual nos abre la puerta a las propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad, bondad, como libertad y posibilidad (377-488). 6) La plenitud del interrogar lleva no solo a lo general, sino también a lo concreto a lo que soy yo y a lo que está fuera de mí. En esta dimensión se nos presenta en el horizonte del ser el mundo material, compuesto de materia y forma, y el mundo personal, libre, consciente, social, moral, histórico y abocado a la trascendencia (489-570). 7) En la última jornada metafísica Coreth se alza a la absoluta trascendencia desde el campo del ser. Dios se presenta como la radical consumación del ser, el principio del mismo, el único necesario frente a la contingencia de todo lo demás. Por el ser llegamos a captar su existencia, algo de su esencia, y las relaciones que ligán al hombre con Dios objeto de la religión, que se levanta por encima de la filosofía (571-634).

Esta síntesis original y audaz reúne elementos de muy diversa procedencia y valor: método kantiano trascendental, junto con la abstracción y experiencia del ser tradicional; fórmulas de Heidegger y de Hegel al lado de las escolásticas. La apertura inicial, le sitúa al margen de toda escuela concreta, si bien en los problemas cruciales de la esencia y existencia (225 y ss.); de la analogía (357 y ss.) de la individuación (507 y ss.), amota en letra más apretada las posiciones diversas acerca de las mismas, con leves preferencias suarecianas. Aborda las cuestiones que han traído a la metafísica la fenomenología, Hegel, la crítica, el idealismo, y tiene acerca de ello breves notas muy acertadas. Quizá el defecto más grave es que estos diversos elementos no han logrado la unidad. El método trascendental kantiano está en oposición con la tendencia realista, con la experiencia del ser, con la abstracción y amenaza toda la obra de ser una pura construcción a priori.

A. Lobato, O. P.

ANDRÉ NAUD, S. S., *Le problème de la philosophie chrétienne. Eléments d'une solution thomiste*. Montreal, Faculté de Théologie, 1960. 175 x 25, 111 pp. 12 N. F.

Es un extracto de la *Dissertatio ad Lauream*, en la Facultad de Filosofía del Angelicum, escrita con el intento de deshacer un equivoco radical en esta cuestión disputada. Quizá se ha dado importancia exagerada a las palabras «filosofía cristiana», se ha puesto en ellas el centro de la cuestión, y de ahí los malentendidos que ha tenido. Se ha olvidado que la filosofía no se ocupa tanto de palabras cuanto de las cosas que por ellas se entienden. Naud se remonta a las relaciones mismas entre la fe y la filosofía, como núcleo de la cuestión que importa resolver antes de decir la última palabra acerca de la «filosofía cristiana». Se limita al campo tomista de la cuestión, y previamente deshace las exageraciones de Gilson y Maritain, quienes, cada

cual a su modo, desde el campo histórico y desde la teoría de la iluminación de los ángeles han llegado a plusvalorar la ayuda de la fe a la filosofía (13-28). Por lo mismo cree inútil seguir manteniendo la distinción de *dos estados* de la filosofía, cristiano y no-cristiano (75). Pero, afirmando por otra parte, la relación entre fe y filosofía, precisa a continuación cómo la primera es ayuda que fortalece a la segunda. La fe es por una parte, *enseñanza* para la filosofía, en cuanto propone al filósofo verdades útiles para su búsqueda, pero enseñanza inadecuada en cuanto le propone conclusiones y no principios, que por tanto le sirven sólo como *hipótesis de trabajo*, como una de las posibles respuestas a las cuales puede llegar por el método filosófico (35-49). Tal ayuda de la fe es muy de estimar. Ello explica el florecimiento de ciertos periodos en la historia de la filosofía bajo el clima de la fe.

Puesto que la filosofía no es ni formal ni intrínsecamente cristiana, puesto que recibe iluminación interior de la fe o de la teología, la querella en torno a esta cuestión de «philosophie chrétienne» ha sido desorbitada. El epíteto *cristiano* en este caso, no tiene un valor distinto al que recibe en las expresiones análogas de «arte cristiano», «vida cristiana» «fe cristiana». Se trata de un caso típico de analogía de atribución (87), no de proporcionalidad propia (92). Significa sencillamente las relaciones ya indicadas que la filosofía tiene con la fe. Podemos por tanto seguir hablando de la filosofía cristiana, pero importa huir de las falsas o exageradas atribuciones que se han entendido bajo ese hombre. Naud ha obtenido una solución aceptable a esta cuestión discutida con calor en el campo tomista hasta nuestros días.

A. Lobato, O. P.

JOSEPH DE TONQUÉDEC, S. I., *La Critique de la Connaissance*, 3 édition, Paris, P. Lethielleux, 1961, 14 x 22'5, 566 pp.

Se trata de una simple reproducción de la obra escrita ya en 1929. Tonquédec no ha cambiado más que un texto apócrifo de Santo Tomás (104) por otro auténtico. A pesar de ello, la obra conserva todo su valor en nuestros días. Escrita para ser un manual en los cursos de filosofía, como el primero de los volúmenes dedicados a los *Principios de la filosofía tomista*, va más allá que los simples manuales en la penetración de las cuestiones, en el uso constante de las fuentes, y en la exposición de las doctrinas fundamentales. Después de 30 años largos no ha perdido el encanto que rebosa en sus páginas. Lo mismo que los oyentes cuando exponía de viva voz estos *principios*, pueden hoy los lectores, al contacto con su obra decir que en ella han encontrado algo medular del tomismo. Tonquédec lo oyó de uno de los discípulos: «J'étais philosophiquement un invertébré, le thomisme m'a donné une épine dorsale» (IV). Si bien la obra nació como reacción valiente contra el blondelismo, entonces en auge, Tonquédec supo centrarla en la investigación serena y profunda de los quicios tomistas. «Nous entreprenons d'exposer la philosophie de saint Thomas pour elle meme» (V). Y tal afirmación no es una etiqueta más o menos vistosa. A lo largo de la obra se hace una realidad. No le inquieta refutar directamente métodos o doctrinas de la

moderna filosofía, consciente de que la refutación desde fuera resulta inocua y a veces perjudicial aun para la misma filosofía defendida, sino comprender y mostrar la verdadera filosofía, que ha de ser válida para todos los tiempos, y en esta tarea se sitúa como discípulo de Santo Tomás. Las cuestiones elegidas son las del conocimiento en sí mismo, en sus modos sensible e inteligible, los temas de la verdad y del método, todo ello con un sano criterio de orientación realista, utilizando la evidencia, los datos y la reflexión objetiva sobre los mismos. Tal investigación la sitúa en el pórtico de la filosofía, como parte previa a la filosofía natural —parte ésta por él reelaborada con esmero recientemente— y a la metafísica. Hubiéramos preferido una edición reformada, que tuviera en cuenta todo lo aportado en este campo desde 1929, que dejase el clima del blondelismo que fue su aguijón espoleador, y estuviera al día —actual e intemporal— en método y problemática. Pero ello requiere ocio y vigiliass por lo cual quizá suspira el mismo Tonquédec. Aun así, tal cual, merece el elogio que le dedicó De Vries: «*La Critique du P. de Tonquédec se lit avec un réel plaisir*». Y con fruto.

A. Lobato, O. P.

JOSE M. ALEJANDRO, S. I., *Estudios gnoseológicos*. Barcelona, Juan Flors, 1961. (Serie Estudios, n. 5), 14'5 x 21, 309 pp.

Sería preciso completar el título del volumen con el capítulo «suarezianos», para que el nombre respondiera más específicamente a la realidad, puesto que la más extensa y penetrante parte de los mismos es un comentario o difusión del pensamiento del Eximio. Así el referente a «La verdad en la *philosophia perennis*» (76-113). «Gnoseología de lo singular» (I y II: 163-227) y «gnoseología del conocimiento erróneo» (229-305). El autor los presenta como han ido brotando. El hilo conductor de la inspiración suareziana está patente en todas sus páginas. Los diversos trabajos, referentes al problema del conocimiento en la escolástica, al método en crítica, o la duda cartesiana, y los ya indicados han brotado en diferentes ocasiones, han aparecido en revistas, y llevan el sello de las circunstancias que los han hecho brotar. Por ello hubiera sido preferible escribir al final de cada uno el año de su publicación, y el lugar en que han aparecido. No tiene razón de ser la división en dos partes del trabajo sobre gnoseología de lo singular.

Los puntos doctrinales aquí defendidos coinciden sustancialmente con la *Crítica* del mismo autor, a la cual dicen frecuentes referencias. Participa de sus características: combate la duda cartesiana, pero tiende a exagerar la importancia de Descartes, su posición en el problema crítico tiene mucha conexión con la De Vries, la cual no está exenta de un matiz cartesiano; la apasionada defensa de Suárez le lleva a enfrentarse con Cayetano, a quien se atribuye la tesis de la imposibilidad del conocimiento directo del singular por el entendimiento (184 y ss.), dejando el problema oscuro en Santo Tomás o afirmado en frases incidentales (205), desconociendo o interpretando los textos de un modo arbitrario, y sin poder probar, a pesar del prolongado esfuerzo, que lo material no esté en posición a lo espiritual, o que el singular material pueda ser objeto directo de intelección inmaterial.

«Singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter» (I, 86, 1 ad 3). El mérito más destacado del volumen —lo decimos sin sombra de ironía— es quizá su fidelidad y devoción a las doctrinas del Eximio granadino Suárez.

A. Lobato, O. P.

ANDRE MARC, S. I., *Raison et conversion chrétienne*. (Museum Lessianum, n. 48). Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 15 x 22'5, 306 pp.

Este libro es el resultado de diversas lecturas engarzadas en el hilo del mismo problema. Algunos artículos y libros de Roger Mehl, de Leon Brunschvicg, de Georges Bastide, y de Pierre Thévenaz han planteado para el autor la vieja cuestión de las relaciones de la razón y la fe, de la actitud del verdadero filósofo frente al verdadero cristiano. ¿Es posible mantener las exigencias de la razón, junto a las exigencias de la vida cristiana? Pierre Thévenaz, más que ningún otro de los analizados, anhelaba permanecer auténtico filósofo, al mismo tiempo que fiel a las consecuencias que impone el hecho de la Encarnación del Verbo. Marc recoge las etapas principales de su pensamiento, sometiéndolas a un fino análisis valorativo. Establece una triple posible conversión escalonada para la razón humana: conversión a la interioridad, a la historicidad, a la vida cristiana. La primera es puramente filosófica: frente a la posible *diversión* de la razón, que reste anclada en el error, en la immanencia o en la subjetividad, por el camino de la reflexión puede abrirse a la objetividad, a la trascendencia, a las exigencias de la conciencia, en la que se unen el mundo interior y el exterior, la recepción y la creación, y en la que se da la verdadera *conversión*. Marc la describe como *conversio ad phantasmata* (35-75) a través de minuciosos análisis fenomenológicos. Por aquí se puede llegar a un segundo estadio. Al advertirse *después* del nacimiento, y *antes* de la muerte, *siempre* con vida mudable, se encuentra en el tiempo, con dimensión espacial, sujeto al devenir histórico, ante otros hechos con pretensión de validez universal para él mismo. Un hecho único —que se enfrenta de pronto con las exigencias de la razón y las sobrepasa— es el evento del nacimiento de Cristo, de su doctrina, de su pasión y muerte. La razón humana se encuentra con el absoluto, y por la reflexión abre una puerta a la posibilidad de irrupción en el mundo y en ella misma. Y por encima de estas dos conversiones, en un plano donde se insertan la conversión de la ignorancia al error, y del mal al bien, lo humano y lo divino, la razón y la fe, se sitúa la conversión religiosa, por la cual se dice que *sí* a Cristo, y se dice que *no* a la filosofía como suficiente por sí sola para conducir al hombre. Marc concluye su obra con un análisis de la conversión personal que se efectúa en los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (272-301).

La obra está llena de sugerencias y la inquietud concomitante a la problemática de la filosofía actual sobre la que proyecta Marc el pensamiento tomista.

A. Lobato, O. P.

EMILE GUERRY, *Iglesia católica y comunismo ateo*. (Colección «Patmos»). Madrid, Ediciones Rialp, 1961, 316 pp.

Se trata de una espléndida carta pastoral del Sr. Arzobispo de Cambrai, Monseñor Guerry, que constituye un verdadero tratado sobre la materia. En ella el insigne prelado explica ampliamente por qué la Iglesia opone una repulsa formal a la doctrina del comunismo soviético.

La obra se divide en dos partes. En la primera se exponen las falsas explicaciones del conflicto catolicismo-comunismo que dan los autores marxistas. En la segunda se da la verdadera explicación, a base de tres razones fundamentales: la radical oposición entre catolicismo y comunismo en el plano religioso, el falso humanismo marxista y su concepción totalitaria de la vida.

El libro es muy práctico y oportuno en estos tiempos de confusionismo en los que se ha pretendido desligar la conducta privada del católico de su pública actuación como miembro de la sociedad. La Iglesia no admite esa especie de desdoblamiento de la personalidad, enteramente contraria a los principios cristianos más elementales.

Fr. A. R. M.

KURT SAUSGRUBER, *El átomo y el alma. El problema de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo*. Barcelona, Herder, 1969, 252 pp. 12 x 20.

Las diversas ciencias experimentales han puesto en claro muchas cosas referentes a la naturaleza del cuerpo, antes desconocidas. Hoy sabemos con certeza que Demócrito tenía razón al afirmar que el cuerpo se componía de átomos. Pero aún no sabemos bien en qué relación se encuentran estos átomos con el alma. Esta vieja cuestión «sigue en un estado de confusión desconcertante» (p. 7). Un poco de luz, opina Sausgruber, que se puede llevar a su solución utilizando los conocimientos que poseemos acerca de los cuerpos. El mismo lo ha intentado y el resultado ha sido este libro. Plantea el mismo problema que fue ocupación de Demócrito y Aristóteles, y que ha cobrado mayor interés en nuestros días en que encuentran amplio eco la evolución ascendente y los intentos de la producción de la vida en el laboratorio. Diseña a grandes rasgos la historia de la cuestión, para concluir que «no ha adelantado realmente un paso desde Descartes» (p. 33). La plantea de «un modo nuevo» tomando como base «el saber experimentalmente confirmado que hoy poseemos» (p. 15). Los intentos que hasta ahora se han realizado han resultado fallidos, por guiarse, al estilo de Wolff, por principios especulativos. Sausgruber opina que la cuestión requiere ante todo experiencia.

Al hilo de este intento, el libro despliega el tema en seis instancias. Parte de que los átomos son algo real y elemento de la composición de los cuerpos (37-80), distintos de las formaciones atómicas vivientes, que tienen sus peculiares caracteres (82-123) cuya definición intenta apoyado en notables biólogos (125-154). De este análisis concluye que el ser viviente no puede derivarse de la esencia del átomo (157-178) y por tanto ha de competirle un principio específico (181-204) el alma, que es el fundamento de lo constante

en medio de la inestabilidad, de la estructura teleológica y de la capacidad regenerativa, propias del ser viviente (207-239).

La sola materia no puede producir el alma, ni la vida. Tal es la conclusión que brota no sólo de los principios filosóficos, sino también de la misma experiencia científica a la cual Sausgruber hace constante referencia. Testimonios de científicos, de biólogos, de filósofos corroboran el intento del autor. Se echa de ver que Sausgruber ha puesto más interés en recogerlos que en hacerles hablar el mismo lenguaje, comprometiendo con ello el resultado del diálogo.

De acuerdo con el autor en la tesis sostenida, y aun en la estructura temática de la obra, creemos que ésta ofrece no pocos flancos vulnerables. Apuntemos sólo algunos. El autor no tiene para nada en cuenta las contribuciones de la filosofía cristiana a la solución de esta cuestión, que está a la base de toda filosofía del hombre. Esta omisión es grave, ya que el problema está mucho más adelantado de lo que Sausgruber opina. El ámbito filosófico en que se mueve es estrecho en demasía: Demócrito y Aristóteles, Descartes y Leibniz, Kant y Schopenhauer, Hartmann y Jaspers. Y no todos bien conocidos. Desfigura los conceptos de materia y forma, al poner en el mismo plano la forma que es terminación de la cantidad y la forma sustancial (202-203), o al encerrar el contenido de la materia prima en las experiencias científicas intraatómicas «donde aparece la informe *hyle*» (71). No parece haber captado que la forma es principio determinante en el orden sustantivo —para él la sustancia queda reducida al alma humana (215)— ni que la materia es algo real-potencial.

Distingue en los cuerpos dos capas diversas, conforme puedan aplicarse en ellas los conceptos de materia y forma, o resulten inadecuados. Opina que el hilemorfismo sólo es aplicable a los vivientes y en el campo intraatómico. Estos forman la capa del ser que Sausgruber llama «aristotélica». Todo lo que esté por encima de las dimensiones del átomo, 10^{-3} cms. es explicable por la teoría de Demócrito. Esta capa del ser es la llamada por lo mismo, «democrítica» (71-73; 178). Pero esta distinción —que tiene cierta importancia en el libro— resulta infundada. Criterio de división no puede ser la cantidad, siempre accidental en los cuerpos, cuando lo que se quiere dividir en esas diversas capas es algo sustantivo. Además, si todos los cuerpos son compuestos de átomos los cuales no son algo cerrado en sí mismo y sin ventanas, sino cuerpos capaces de acciones y reacciones hacia afuera, basta el hilemorfismo para dar razón de toda la realidad corpórea, y sobra la capa democrítica que se quiere extender desde el átomo hasta la nebulosa.

En toda esta concepción de las capas del ser, un tanto superpuestas, acusa el autor la influencia de Hartmann. Un reflejo fiel de su filosofía lo es también el realismo crítico. Después de afirmar que los átomos son tan reales como los montes y los árboles (37), el vigor de su afirmación se desvirtúa con las objeciones de Locke y de Kant, o con los argumentos «terriblemente serios» de Schopenhauer, (54) hasta llegar a escribir que «es un escándalo que la filosofía no haya demostrado de modo palmario la realidad del mundo exterior, independiente de la conciencia» (57) y que por tanto los átomos como cualquier otra cosa tienen una realidad «probable» más que inconcusa (58-59). Es un realismo verbal, empobrecido.

La relación entre el principio vital y la materia queda patente en su existencia, pero no en su naturaleza. Sausgruber se sitúa entre los vitalistas. Pero no aparece cómo se salva la unidad del viviente, a pesar de los dos principios que entran a formarlo. Por una paradoja, este libro que tiene la unidad como tema, y es un intento para salvarla frente a los mecanicistas, está aquejado de falta de coherencia medular. Puede ser un elocuente testimonio cómo la experiencia científica tiene su campo limitado al terreno de lo concreto y no basta para la solución profunda del problema humano que aquí se plantea.

Es de ponderar en el autor el respeto a la ciencia y a la realidad de los hechos en estas cuestiones-límite, así como su erudición científica y su valentía al abordar el tema, para llegar a una solución netamente cristiana (238). Con unas bases filosóficas más coherentes y más afincadas en lo real Sausgruber hubiera trabajado con mejores resultados.

A. Lobato, O. P.

JOHN EDWIN GURR, S. J., *The Principle of Sufficient Reason in Some Scholastic Systems*. 1750-1900, Milwaukee, Marquette University Press, 1959, XI-196 pp.

El contacto entre la filosofía moderna y la escolástica a lo largo del siglo XVIII y XIX no siempre fue áspero y polémico. Por medios sutiles van penetrando en el campo escolástico algunas doctrinas nuevas. Gurr nos presenta, en un documentado estudio, el uso que los escolásticos hacen del principio de razón suficiente que Leibniz ha introducido en su Teodicea. Los escolásticos han recogido el aspecto lógico y metafísico del principio y han hecho del mismo múltiples aplicaciones. El autor limita su estudio al período que corre de 1750 a 1900. Tiene en cuenta preferentemente los autores jesuitas y franciscanos, sin omitir los dominicos que tienen mayor relieve como Goudin y Roselli. Ha escogido una prudente *via media* entre la exposición aislada de cada autor; el sentido preciso que en él tiene el principio de razón suficiente, y la tónica general que el principio adquiere en un determinado período y en una escuela. Al pie de página figuran muchos de los textos en los que el autor apoya sus conclusiones y que sirven de guía en la exposición. El libro tiene agilidad y penetración. Queda abierto —como compete a toda investigación histórica— para ser completado en lo referente a los orígenes del principio de razón suficiente, de donde Leibniz hubo de arrancarlo, con monografías de los autores aquí examinados que nos darían un sentido más preciso del empleo múltiple que se hace del principio, y con otros estudios en el mismo sentido de la mutua interferencia entre la filosofía moderna y la escolástica. Esta obra muy bien editada, de fácil lectura, de rara erudición bien asimilada merece ser acogida con sincero elogio. El autor da pruebas de penetración histórica y de buen sentido filosófico.

A. L.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

ANDRES MANRIQUE, O. S. A., *La vida monástica en san Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla*. El Escorial - Salamanca, 1959. 546 pp.

El compilador, después de una detenida lectura de todos los escritos agustinianos, ha logrado reunir «no ya únicamente los textos principales, sino toda la doctrina monástica de san Agustín» (p. 16), junto con cualesquiera otros datos que, sin ser esenciales, pueden contribuir de alguna manera a esclarecer el ideal monástico agustiniano. No se excluyen ni siquiera aquéllos textos, cuya paternidad no puede ser atribuida con certeza a san Agustín.

La obra se divide en siete partes. La última está dedicada al estudio de la Regla y de los problemas que plantea. Las conclusiones a que llega el P. Manrique acerca de este particular son las siguientes: 1) «La regla agustiniana, abstracción hecha de sus dos formas, *Epistola* o *Regula ad servos Dei*, es auténtica de san Agustín», 2) «La forma primitiva de la redacción de esta Regla es *Regula ad servos Dei*; la *Epistola* es una adaptación posterior», 3) «Los monjes de Adrumeto

son los probables destinatarios de la *Regula ad servos Dei*», 4) «El *Ordo monasterii* no es de san Agustín, si bien el santo lo tuvo en sus manos para la redacción de la *Regula ad servos Dei*» (pp. 474-475).

Las otras seis partes están ordenadas cronológicamente. El lector, de la mano de san Agustín, puede conocer la historia de su monacato desde las primeras tentativas de organización hasta la plena expansión.

¿Cuál es la nota distintiva del monacato agustiniano? «La *vida común perfecta* con todas sus consecuencias, espigada en la más firme tradición apostólica, es el punto neurálgico del monacato de san Agustín. Enfocar su obra desde cualquier otro punto de vista, aún el filosófico, es una desvirtuación incalificable» (p. 16).

El contacto con la doctrina monástica de san Agustín, íntegramente conocida, no puede menos de ser un estímulo y una orientación para los intentos de renovación religiosa que en todas partes se aprecian.

La obra está enriquecida con varios utilísimos índices. Los principales son el alfabético de conceptos y el cronológico de las obras

de san Agustín, con indicación, éste último, del tomo de Migne y del CSEL, o de otra edición crítica en que se encuentra cada una.

A. Bandera, o. p.

MICHEL QUOIST, *Triunfo*, Traduc. de RAMON CASTELLTORT, Sch. P. Barcelona, Editorial Estela, 1961. 19'5 x 13'5. 253 pp.

Nuestra Revista ya se había hecho eco de esta obra cuando apareció su original francés, *Réussir*.

Es un libro precioso de meditaciones para el hombre moderno, a quien llama la atención sobre el máximo problema de la moral de nuestros días: el triunfo de la materia sobre el espíritu, que parece acechar todos los espíritus. Mientras en el mundo no triunfe el espíritu, será también imposible el triunfo del cristianismo.

Y para conseguir este triunfo del espíritu hay que hacer reflexionar al hombre sobre su origen, sobre su destino, su superioridad sobre los demás seres de este mundo, y, ante todo, enseñarle a conocer al «otro», al prójimo, objeto de tantas obligaciones del cristiano.

Hay en estas páginas un humanismo esperanzador y abierto a las más nobles empresas del espíritu. Se cree todavía posible el triunfo del espíritu, a pesar de que la materia parece a ratos ahogarnos. Sólo esta abertura hacia las cosas espirituales hace posible la abertura hacia el centro del cristianismo: Cristo, a quien el autor conduce de la mano.

Son páginas, que se leen sin fatiga. Conocen al hombre de nuestros días y procuran redimirlo.

L. F.

A. M. ROGUET, *Los sacramentos signos de vida* (Coll. Epifanía, 2). Barcelona, Editorial Estela, 1961. 18 x 12. 199 pp.

Los capítulos de esta obra nacieron, según nos narra su autor, como comentario al *Directorio para la pastoral de sacramentos*, adoptado por el episcopado francés. Estas explicaciones versan sobre los caracteres comunes a todos los sacramentos: actos de Cristo, signos sagrados, signos de fe, y signos de la Iglesia. Una segunda parte de la obra está dedicada a explicar los elementos litúrgicos y espirituales de cada uno de los sacramentos.

Todas estas reflexiones en torno a los sacramentos tienen un carácter claramente pastoral más que teológico y científico. Pero en su campo constituyen un libro de interés: sus reflexiones son densas y centran bien lo fundamental de los sacramentos. Sobre todo es muy frecuente acudir a las fuentes litúrgicas y escriturarias. En su conjunto creemos que es un modelo de lo que debiera ser una catequesis de adultos sobre el tema fundamental de los sacramentos en la vida cristiana.

L. F.

A. HAMMAN, O. F. M., *La gesta de la sangre*. (Col. «Patmos»). Madrid, Edic. Rialp, 1961. 482 pp.

Como sugiere su título se trata de un nuevo repertorio de testimonios de los mártires de los primeros siglos de la Iglesia, concretamente hasta el siglo V inclusive. Ha sido seleccionado por el P. Hamman, franciscano, y al frente del volumen figura una excelente introducción de Daniel Rops.

El libro se lee con un interés extraordinario. Algunos relatos son de un dramatismo sobrecogedor. En ellos aparece radiante la fortaleza e intrepidez de los grandes testigos de Jesucristo, que no tiemblan ante los tormentos más atroces y dan testimonio valiente de su fe ante los mayores tiranos que el mundo ha conocido. Muy de veras recomendamos este libro a nuestros lectores.

Fr. A. R. M.

JUAN B. OLAECHEA, *El próximo Concilio*. Madrid, Edic. Fax, 1961, 20 x 12, 280 pp. 55 ptas.

Los cristianos deben sentirse solidarios de la obra del próximo Concilio, puesto que es algo que a todos ellos atañe. Por eso, los obispos y teólogos de todo el mundo buscan informar a los fieles del sentido de un Concilio, del que difícilmente se podrían sentir solidarios sin tener una elemental idea, como frecuentemente sucede, de lo que es este acontecimiento dentro de la Iglesia.

Entre la variada literatura que, gracias a Dios, va produciendo este tema, encontramos la obra presente escrita indiscutiblemente con un fin de vulgarización tanto histórica como doctrinal de los elementos, que son indispensables conocer para tener una idea exacta del alcance del próximo Concilio. El Concilio fue anunciado con un carácter unionístico y es preciso que esa faceta no se pierda de vista. La reunión de los cristianos es un problema urgente y uno de los más grandes, que tiene planteada la Iglesia, por lo cual no puede dejarse de lado, aunque ello no suponga hacer un Concilio de carácter unionista al

estilo del de Lyon y Florencia. Por ello el autor de la obra presente nos ilustra sobre la historia de las divisiones cristianas y sobre su alcance. Esta descripción está hecha de un modo atractivo y periodístico, respondiendo a sus intentos de vulgarizar estos temas. Se muestra comprensivo y quiere juzgar estos problemas con amplitud de miras, cosa desgraciadamente poco frecuente en una materia en donde la más absoluta incompreensión ha sido un denominador común. Únicamente lamentamos que deliberadamente no preste atención al *Consejo Ecueménico de las Iglesias* sobre el cual se centran hoy día estas atenciones ecumenistas y en cambio haga más caso de detalles anecdóticos, de poca transcendencia en los problemas unionísticos.

También tenemos en esta obra un resumen sencillo y claro del valor que tiene dentro de la Iglesia católica el Concilio ecuménico así como de algunos de los problemas prácticos, que el futuro Concilio tendrá seguramente que afrontar.

A. D.

JOHN HENRY NEWMAN, *Apología pro vita sua*. Madrid, Edic. Fax, 1961, 20 x 12, 308 pp. 65 ptas.

Hay obras de la cultura, cuya presentación es innecesaria por responder a un punto álgido de la historia, que todos los hombres deben conocer. De éstas es la obra, que ahora vuelve a aparecer en traducción española, muy bien realizada por D. Manuel Graña. En la historia de las relaciones entre el anglicanismo y el catolicismo esta obra marca un período impor-

tantísimo, como ya hizo prever en su tiempo el interés con que se siguieron en toda Europa las respuestas del insigne Cardenal Newman al escritor anticatólico Kingsley.

Se saborea al volver a leer estas

páginas la profundidad de pensamiento del insigne purpurado y, sobre todo, la nobleza de su alma que se enfrenta lealmente con su pasado y demuestra cómo toda su vida fue una búsqueda noble de la verdad.

L. F.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Sabinus Alonso, O. P.

IMPRIMATUR:

† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 3-XI-1961

Depósito Legal: S. 29-1958

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118